

DER WELTHEILAND

EINE JENAER ROSENVORLESUNG

MIT ANMERKUNGEN

VON

HANS LIETZMANN



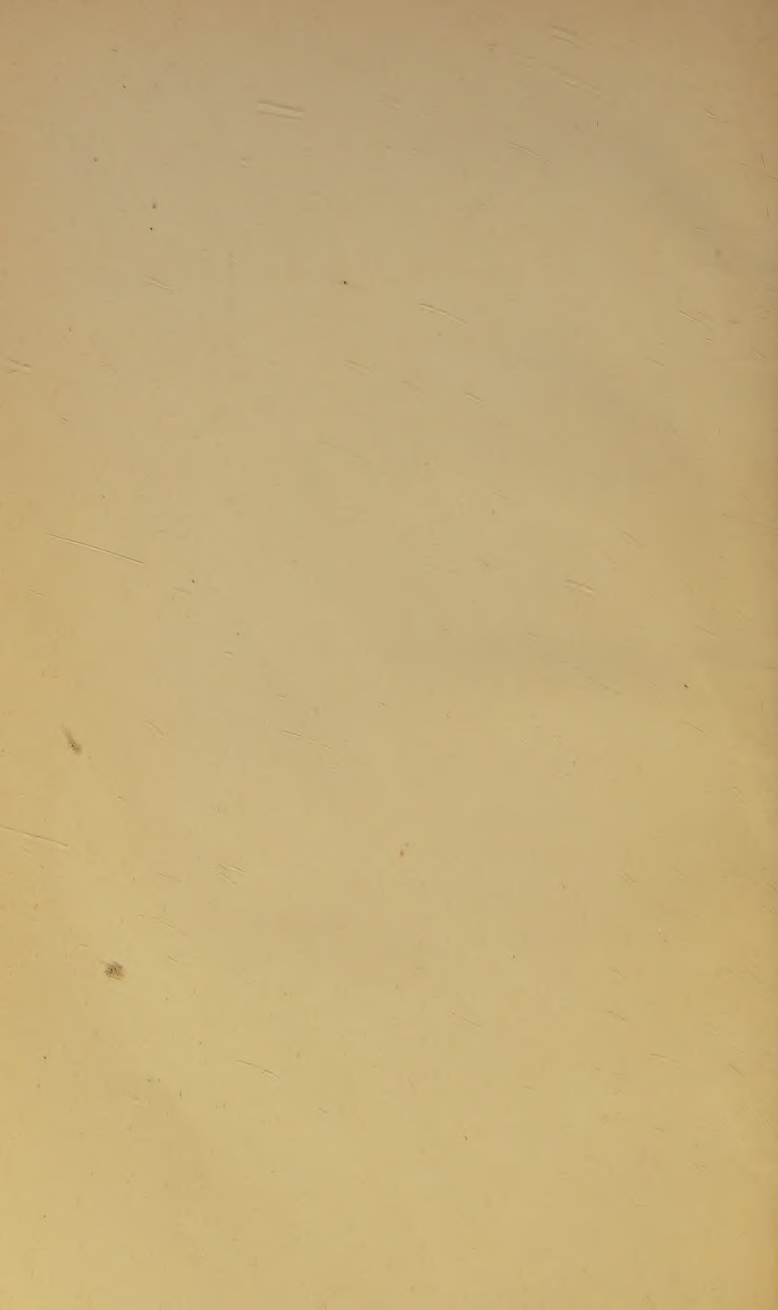
BS
2410
L47
1909
GTU
Storage

BONN

MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG

1909





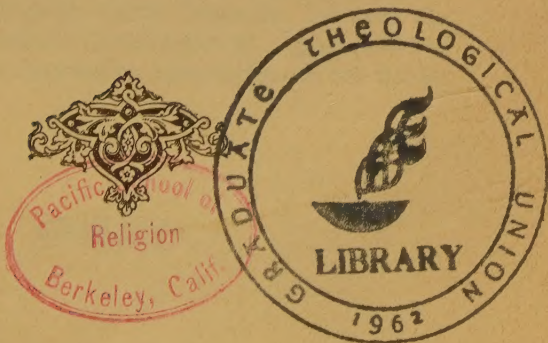
DER WELTHEILAND

EINE JENAER ROSENVORLESUNG

MIT ANMERKUNGEN

VON

HANS LIETZMANN



BONN

A. MARCUS UND E. WEBER'S VERLAG

1909

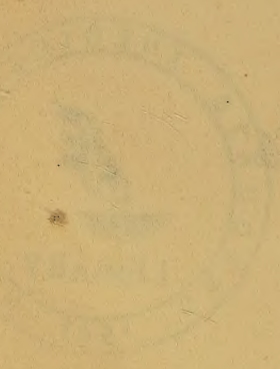
35

1410

47

1909

OC
L 625



BONN
A. MARGUS UND E. WEISS VERLAG

INHALT

Vorbemerkung 1. Vergils vierte Ekloge 2. Das goldene Zeitalter in der römischen Lyrik 6. Horaz epode 16 und Sertorius 7. Das Säkulum 8. Alexander der Große als Weltkönig 10. Die Diadochen und die Sotervorstellung 11, ihr Gottkönigtum 12. Cäsar und Augustus als Weltheiland 13. Vergil 15 und Horaz über die augusteische Zeit 16. Augustus und die Heilandsidee 16. Die spätere Kaiserzeit 18. Die orientalische Wurzel der römischen Heilandsidee: Babylonisches Gottkönigtum 19. Assurbanipal 20. Ägyptisches Gottkönigtum 22. Ägyptische Weissagungen 23. Die Messiasidee in Altisrael 26 und im jüdischen Volke 29. Das Urchristentum 30. Chiliasmus 31. Der Heilandsbegriff des Paulus 32.


Die ANMERKUNGEN geben die Verweise auf Literatur und Quellen. Ausführlicher werden behandelt: die vierte Ekloge 35. Das babylonische Gottkönigtum 48. Ägyptisches Lob des Königs 51. Der altchristliche Sprachgebrauch des Wortes Soter 56.

P/23



INTRODUCTION

The purpose of this study is to investigate the effects of the proposed system on the performance of the system. The study is divided into two main parts: a theoretical analysis and an experimental evaluation. The theoretical analysis is based on the principles of the system and the results of previous studies. The experimental evaluation is based on the results of a series of experiments conducted under controlled conditions. The results of the study are presented in the form of a series of tables and graphs. The results show that the proposed system has a significant effect on the performance of the system. The results also show that the proposed system is more efficient than the existing system. The results of the study are discussed in the context of the current state of the art. The study concludes that the proposed system is a promising approach to the problem of system performance. The study also identifies some of the limitations of the study and suggests some directions for future research.

ENN ich es versuche, in großen Zügen Ihnen die Geschichte einer Idee zu zeichnen, welche zu den bedeutsamsten in dem Entwicklungsgange des Menschengeschlechtes zählt, so weiß ich wohl, daß es eigentlich ein verfrühtes Unternehmen ist. Es ist noch gar nicht so lange her, daß das Problem richtig erkannt wurde, und das uns zur Verfügung stehende Material ist überaus lückenhaft und dürftig. Wir können mit Bestimmtheit sagen, daß wir recht wichtige Faktoren zur Zeit noch nicht zu erkennen vermögen, und daß es der fortgesetzten Arbeit der berufenen Forscher in wohl absehbarer Zeit gelingen wird, Tatsachen zu ermitteln an Stellen, wo wir jetzt ein Fragezeichen setzen, oder an denen wir gar achtlos vorübergehen.

Aber die Gefahr, daß Sie diese ersten tastenden Versuche der jungen Religionswissenschaft als bereits fertige Resultate betrachten, wird hoffentlich durch diese vorausgeschickte Warnung wirksam beschworen, und die Bedeutsamkeit des Gegenstandes rechtfertigt meinen Wunsch, Ihnen die Geschichte der Heilandsidee in den bereits erkennbaren Hauptpunkten vor Augen zu führen.

Auch das bemerke ich noch vorab, daß ich auf die eigentlich mythologische und die allgemein ethnologische Seite des Problems nicht einzugehen gedenke, sondern nur die Entwicklung der Idee innerhalb des Kulturkreises der alten Welt behandeln werde.

Schon seit Jahrzehnten hallte die Welt rings um das Mittelmeer wider vom Schall der Waffen, und der Bürgerkrieg mit seinen Schrecken hatte von Italien aus seinen blutigen Rundgang durch die Lande immer aufs neue angetreten. Der große Cäsar, dessen Genius dem Unheil Halt zu gebieten versprach, war unter den Dolchen seiner politischen Feinde und phantastischer Freiheitshelden gefallen, und wieder entzündete der Kampf der Epigonen neues Grauen. Ein inbrünstiges Sehnen nach Frieden beherrschte die Völker, nirgends heißer und tiefer gefühlt als in Italien selbst, wo zu allem Leiden unter den Greueln des Krieges noch der sittliche Ekel vor diesem Kampf von Römern gegen Römer jedem in der Seele brannte, dem das Vaterland nach alter Sitte noch ein heiliger Begriff war. Und nun endlich schien Ruhe zu kommen: das Jahr 41 brachte nach bangen Monaten fast unverhofft Frieden zwischen Octavian und Antonius, und in freundlicher Verständigung teilten die Machthaber die Herrschaft der Welt unter sich. Zu den Höflichkeiten, die man sich nunmehr gegenseitig erwies, gehörte auch die faktische Zuteilung des Konsulats für das Jahr 40 an M. Asinius Pollio, den einflußreichen und feingebildeten Freund des Antonius.

Als Statthalter in Norditalien hatte Pollio vor kurzem einem jungen Dichter, dem noch nicht dreißig-

jährigen P. Vergilius Maro, sein väterliches Gut vor Konfiskation bewahrt, und dieser erinnerte sich jetzt dankbar seines Beschützers, trotzdem ihn später die Woge des Krieges doch wieder ins Elend geschleudert hatte. Pollio erwartete im Jahre 40 die Geburt eines zweiten Kindes, und als glückverheißender Prophet trat der Dichter in seines Gönners Haus mit einem Gedicht, dessen Widerhall von Jahrhundert zu Jahrhundert geklungen ist.

Das Sehnen und Hoffen einer zertretenen Welt spiegelt die vierte Ekloge wider, wenn sie jubelnd dem Pollio zuruft: unter deinem Konsulat wird der Heiland der Welt geboren, der das so sehnlichst erwartete goldene Zeitalter bringen wird. Dem Vater überläßt der Dichter, aus seinen Versen herauszulesen, daß sein eigenes Kind, dessen Geburt er erwartet, dieser Heiland sein soll.

Auf, ihr Sizilischen Musen, nun laßt uns Höheres singen!
Nicht einem jeden genügt ja Gebüsch und niederes Knieholz —
Sing ich von Wäldern, so seien die Wälder würdig des Konsuls.
Jetzt ist die letzte Zeit nach dem Lied der Sibylle gekommen,
Und es beginnt von neuem der Zeiten geordnete Folge,
Jetzt kehrt wieder die Jungfrau, es kommt das Reich des Saturnus,
Jetzt steigt nieder ein neues Geschlecht aus himmlischen Höhen.
Du nur blick' auf des Knaben Geburt mit gnädigem Auge,
Welcher ein Ende der eisernen bringt und den Anfang der goldnen
Zeit für die Welt, Lucina: jetzt herrscht dein Bruder Apollo.
Du, o Pollio, du wirst selbst noch als Konsul erschauen
Diese glanzvolle Zeit und der großen Jahre Beginnen.
Du wirst jegliche Spur, die von unserm Frevel zurückblieb,
Tilgen, und so vom beständigen Grauen die Länder erlösen.
Er wird leben als Gott und die Helden der Vorzeit erblicken
Wandelnd unter den Göttern; ihn werden sie staunend betrachten.
Frieden bringt er der Welt, mit des Vaters Kraft sie regierend.

- Doch dir streut, o Knabe, zuerst freiwillig die Erde
Huldigend Gaben, des Epheus Gerank und die duftenden Wurzeln,
20 Mischt in die lachende Pracht des Akanthus indische Rosen.
Selber kommen nach Hause mit schwerem Euter die Ziegen,
Nicht mehr fürchten den Löwen der Rinder weidende Herden.
Selbst der Wiege entspringt ein Kranz von schmeichelnden Blumen.
Schwinden wird auch die Schlange, der Gifte tückische Kräuter
25 Schwinden; es spenden in Fülle die Wiesen Assyriens Balsam.
Lesen wirst du zu jener Zeit vom Ruhme der Helden
Und von den Taten des Vaters und seine Stärke begreifen.
Bald bedeckt das Feld mit weichem Golde die Ähre,
Rings im wilden Gestrüpp erglüht die dunkelnde Traube,
30 Honig tauen die Blätter der alten, knorrigten Eiche.
Doch noch finden sich wenige Spuren des Frevels der Urzeit,
Da man aufs Meer noch sich wagt mit dem Kiel, mit Mauern die Stä
Gürtet, und immer noch zieht in die Erde Furchen die Pflugschar.
Dann wird ein zweiter Tiphys erstehen, aufs neue die Argo
35 Fahren die Blüte der Helden, aufs neue tönen der Kriegsruf,
Und ein zweiter Achill wird Trojas Mauern berennen.
Doch hat der Lauf der reifenden Jahre zum Mann dich gefestigt,
Weicht auch der Schiffer vom Meer, nicht tragen tannene Planken
Waren zum Tausch, dann spendet allüberall alles die Erde.
40 Nicht mehr verwundet den Boden der Karst, den Weinstock die Hip
Und es nimmt von den Stieren das Joch der kräftige Landmann.
Nicht mehr lernet die Wolle, die Farben künstlich zu täuschen,
Nein, auf der Wiese verwandelt dem Widder in lieblichen Purpur
Bald sich das Vlies, bald schmückt ihn des Safrans prächtige Farbe,
45 Rötliche Wolle bekleidet von selbst die weidenden Lämmer.
„Solche Zeiten spinnet, ihr Spindeln“ singen die Parzen
Eines Sinnes ihr Lied, fest steht der Wille des Schicksals.
Auf nun, Jupiters Sproß, du liebes göttliches Kindlein,
Schon kommt näher die Zeit, nimm an die erhabene Würde!
50 Sieh die gewaltige Last der Welt sich krümmen und beben,
Länder und Meeresweiten zugleich und die Tiefen des Himmels,
Sieh, wie alles sich freut der goldenen Zeit, die bevorsteht.
O, mir sei es beschieden, nach langem Leben im Alter
Einst mit Frische und Kraft von deinen Taten zu singen:
55 Weichen werd' ich im Liede dann nicht vor Linus und Orpheus,

Mag auch die Mutter den einen, den andern der Vater beraten,
 Orpheus Calliopea, der schöne Apollo den Linus.
 Pan vor Arkadiens Thron mag mit mir streiten im Wettkampf,
 Pan vor Arkadiens Thron wird besiegt sich erklären im Wettkampf.
 0 Knäblein, auf, nun erkenne die Mutter und grüß sie mit Lächeln,
 Schufen ihr doch der Monate zehn langwierige Mühsal,
 Knäblein, auf und beginne: wem nicht die Eltern gelächelt,
 Dem bot nimmer ein Gott seinen Tisch, eine Göttin ihr Lager.

So rätselvoll viele Einzelheiten hierin auch sind:
 der Sinn des Ganzen ist nach einer Richtung hin
 völlig klar. Im Jahre 40 v. Chr. soll ein Kind ge-
 boren werden, welches zum König des goldenen
 Zeitalters bestimmt ist: es ist vom hohen Himmel
 herabgesandt als Erstling des neuen Geschlechtes,
 ja es kann sich göttlicher Abstammung rühmen.
 Seine Wiege wird die Natur mit wundersamen Blumen
 schmücken, und zugleich werden alle schädlichen
 Tiere und Pflanzen vom Erdboden verschwinden.
 Während es heranwächst und von seines Vaters Taten
 liest, steigert sich immer mehr der wunderbare Frucht-
 segen der Natur im Wald und Feld. Aber noch ist die
 goldene Zeit nicht völlig erschienen: noch einmal
 treibt der uralte Fluch die Menschheit zum Krieg, und
 die Tage der alten Heldenkämpfe werden sich wieder-
 holen, immer noch jagt die Habsucht den Kaufmann,
 die Not den Ackersmann an die Arbeit. Aber wenn
 der Knabe zum Manne gereift ist, wird auch dies
 aufhören, die Zeit des großen Wunders wird an-
 brechen: der Dichter hofft sie noch zu erleben und
 ihr Homer zu werden.

Das Gedicht ist alles andere, wie eine plumpe
 Schmeichelei für Pollio, selbst wenn dieser es so
 aufgefaßt haben sollte. Nicht mehr als die Möglich-

keit läßt der Dichter offen, daß das erwartete Kind seines Gönners dieser König sein werde; nur daß es im Jahre 40 geboren wird, ist ihm gewiß. Und nun zeigt sich ein seltsamer Zwiespalt, der das ganze Lied durchzieht: dieses neue Zeitalter ist bereits angebrochen, wie zu Anfang unzweideutig betont wird (‚jetzt‘ v. 4. 6. 7. 10), und doch muß sein König noch geboren werden, und seine volle wunderbare Entfaltung ist nicht vor 30—40 Jahren zu erwarten. Dieser Zwiespalt, der ja auch die poetische Wirkung des Ganzen nicht wenig beeinträchtigt, macht den Eindruck eines rationalistischen Kompromisses. War dem Dichter der Vorstellungskomplex vom goldenen Zeitalter auf der einen Seite gegeben, auf der anderen die Überzeugung, jene neue Zeit sei eben angebrochen, so verstehen wir seine Ausdrucksweise durchaus. Da die Wirklichkeit nur gerade die Anfänge einer Neuordnung der Dinge erkennen ließ, aber von der erhofften Märchenherrlichkeit noch gar nichts zu merken war, so mußte eine allmähliche Entwicklung konstruiert werden.

Wir können es aber auch durch andere Erwägungen wahrscheinlich machen, daß diese Annahme zutrifft.

Die römische Lyrik hat in jener Zeit gern das Bild jenes glücklichen Zeitalters gezeichnet, wo nur noch müheloses Genießen der Menschen seliges Los sein wird — oder war. Der kranke Tibull singt (I 3, 35 ff.) im Jahre 31 v. Chr. wehmütig von jenen Tagen, als man unter Saturns Regiment so glücklich lebte; kurz vorher hatte Vergil selbst in den *Georgica* (I 125 ff.) die ‚vor Juppiter‘ liegende Zeit geschildert, in der

noch alles fehlte, was den Ackerbau jetzt mühselig macht. Ein Menschenalter später hat Ovid in den *Metamorphosen* (I 89 ff.) die klassische Schilderung geliefert, die bis auf den heutigen Tag die bekannteste von allen ist. Aber während hier stets die vergangene Urzeit gemeint ist, hat ein anderer Dichter wohl im selben Jahre wie Vergil ein künftiges Glück mit diesen Paradiesesfarben gemalt: es ist Horaz in seiner sechzehnten Epode. Wie das siebente Gedicht dieser Sammlung schon dem Grauen vor dem Frevel des Bruderkrieges eindringliche Worte geliehen hatte, so beginnt auch diese Epode mit der wehen Klage, daß schon ein zweites Menschenalter sich im Bürgerkriege verzehrt und Rom mit seiner eignen Hand sich stürzt. Eine Rettung ist für das fluchbeladene Geschlecht auf dem entweihten Boden nicht mehr zu finden: so soll denn das ganze sündige Volk, soweit es den Frevel als solchen empfindet, Italien verlassen mit dem feierlichsten Schwur, nimmer wiederzukehren. Auf zu Schiff, hinausgesteuert in den Ozean, hin zu jenen seligen Inseln, welche allein noch die Zustände des goldenen Zeitalters bewahrt haben, während überall sonst auf Erden die eherne und dann die eiserne Zeit anbrach. Dort hat Juppiter den frommen Flüchtlingen dieses letzten Zeitalters eine Zufluchtsstätte bereitet.

Das ist präzise die eine Hälfte des Vorstellungsmaterials bei Vergil, selbst der Begriff der wenigstens subjektiv begrenzten Wiederkehr des goldenen Zeitalters fehlt nicht. Auch die Stimmung des Horaz ist der des Vergil nahe verwandt. Wie wörtlich wir solche Äußerungen zu nehmen haben,

lehrt uns das Beispiel des alten Kämpen Sertorius, der, nach langen Feldzügen des Bürgerkrieges überdrüssig, zeitweilig die Absicht hegte, westwärts in den Atlantischen Ozean hineinzusegeln und die Inseln der Seligen aufzusuchen „und dort in Ruhe zu leben, befreit von der Herrscherpflicht und den unaufhörlichen Kriegen“. Und die liebliche Schilderung, die unser Gewährsmann Plutarch (Sertorius 8 f.) von diesen Eilanden gibt, würde einem Lyriker Ehre machen: es ist auch leicht zu vermuten, woher er seine Farben genommen hat.

So treffen wir bei Horaz und Sertorius so gut wie bei Vergil die gleiche Vorstellungsreihe: der Jammer der Gegenwart soll abgelöst werden durch eine märchenhaft glückliche, nahe bevorstehende Zukunft. Aber Vergil geht in zwei Dingen über sie hinaus: er weiß, daß diese Zeit des Heiles für die ganze Welt bereits angebrochen ist, und zweitens, daß ein göttlicher König ihr Vollender sein wird. Wie kam er dazu?

Man könnte für die erste Vorstellung, von der zunächst die Rede sein soll, einfach auf die Eingangs dieses Vortrages geschilderte politische Situation verweisen, und würde damit unzweifelhaft den einen wesentlichen Faktor genannt haben. Und doch glaube ich, daß wir uns nicht dabei begnügen dürfen: wir haben Material, das uns noch einen Schritt weiter führt.

Seit dem Jahre 463 v. Chr. war in Rom der Begriff des ‚Saeculum‘ wohlbekannt; unsere Gewährsmänner versichern, er sei aus Etrurien übernommen worden. Man verstand darunter die längstmögliche

Dauer eines Menschenlebens, rund 100 Jahre. War diese Zeit verstrichen, so fand eine Sühnefeier statt: man ‚bestattete‘ das alte Säkulum und sühnte durch Opfer die Schuld der vergangenen Zeit. Alle alte Sünde und, so hoffte man, alles daraus entsprungene Unheil war damit gebannt, und ein neues Zeitalter konnte frohen Mutes der Zukunft entgegenblicken. So erklärt es sich, daß bei der Unsicherheit der doch ziemlich willkürlichen Berechnung, in Tagen der Not, die etwa 100 Jahre von der letzten Säkularfeier entfernt waren, ja gelegentlich schon früher, vielfach die Überzeugung sich verbreitete, das Säkulum sei zu Ende, und daß auch der Staat gern die Gelegenheit ergriff, durch die Erneuerung der heiligen Handlung dem alten Unheil einen Damm vorzuschieben.

Für unsere Zeit hatte die letzte Säkularfeier 146 (statt 149) stattgefunden. Schon im Jahre 88 hatten auf Grund von Wunderzeichen etruskische Seher den Ausbruch eines neuen Säkulums verkündet, das war wirkungslos geblieben. Aber jetzt mehrten sich die Zeichen. Gleich nach dem Tode Cäsars (44) war ein Komet am Himmel erschienen, und ein Haruspex hatte ihn als Zeichen dafür gedeutet, daß das zehnte d. h. nach etruskischer Vorstellung das letzte, Säkulum gekommen sei: mitten in der Rede war er tot zu Boden gestürzt, weil er ein göttliches Geheimnis verraten hatte. Um dieselbe Zeit berechnete der größte Gelehrte Roms, Varro, die Dauer des Säkulums auf 110 Jahre: das ergibt, von dem eigentlich korrekten und von Varro gebilligten Termin der letzten Feier, dem Jahre 149, an gerechnet, den Beginn eines neuen Säkulums für 39 oder, wenn man die Kalenderreform

Cäsars berücksichtigt, für den 1. Oktober 40, also das Jahr, in dem die vierte Ekloge entstanden ist. Ja, der Wortlaut der Verse 13 f. macht es höchst wahrscheinlich, daß sogar eine Säkularfeier von Staatswegen im Jahre 40 geplant war, und daß Pollio die Sühnefeier als Konsul vollziehen sollte. So war also nach der Ansicht der einen das neue Säkulum schon 44 angebrochen, die anderen erwarteten es für 40; daß es ein goldenes Zeitalter, wie die Dichter es malten, werden würde, wünschte die Sehnsucht der Welt. Alles das vereinigt Vergil: er erkennt allem Anschein nach die Tatsache an, daß es 44 schon begonnen hat, für 40 erwartet er aber die Geburt seines Königs, und ein Menschenalter später erhofft er den vollen Glanz des Paradieses für die Erde.

Doch woher kam ihm die Anschauung, daß ein König aus göttlichem Geschlecht die glückliche Zeit bringen werde? Mit der im republikanischen Rom heimisch gewordenen Säkularidee hat sie sicherlich keine ursächliche Verknüpfung, sondern sie muß aus einer Atmosphäre stammen, in welcher das Königtum als eine nicht nur geliebte, sondern sogar heilige und göttliche Einrichtung galt. Das läßt sich nachweisen.

In der sieghaften Heldengestalt Alexanders des Großen war der griechischen Kultursphäre zum ersten Male die Idealgestalt eines Weltkönigs lebhaftig entgegengetreten, dessen unermeßliche Macht allem kleinlichen inneren Zank und Hader, aber auch jeder von außen drohenden Gefahr ein Ende machte und den Reichtum des Orients mit der Bildung der Griechen vereinigte. Aber das kluge Entgegenkommen

des Eroberers hatte auch die Orientalen in seiner Person den legitimen Erben ihres uralten, mit göttlichem Ansehen umkleideten Königtums erblicken gelehrt, und bereitwillig boten sie Titel und Ehren des Gottkönigs dem neuen Fürsten der Welt.

Doch sein Reich zerfiel schnell: in wunderbaren Sagen und krausen Prophezeiungen erhielt sich noch viele Jahrhunderte lang die Hoffnung auf seine Erneuerung und die Wiederkehr des so jäh geschiedenen Königs, dessen Bild bei Rhetoren wie bei Dichtern zum Typus des Idealherrschers ausgebildet wurde. In die sehr beträchtlichen Trümmer seines Reiches teilten sich die Generäle Alexanders, die Diadochenkönige, und zu den ideellen Gütern, welche sie mitübernahmen, gehörte auch das orientalische Gottkönigtum. Aber die Entwicklungsgeschichte des vierten Jahrhunderts hatte auch auf griechischem Boden den Weg zur Vergötterung des Herrschers gewiesen, indem sie an den altgriechischen Begriff des ‚Soter‘, des ‚Heilandes‘ anknüpfte. Ursprünglich war ‚Soter‘ ein Kulthname, der nur den Göttern zukam, und jeweils dem Zeus, Apollo, Asklepios, Hermes und anderen, in der Femininform ‚Soteira‘ zahlreichen weiblichen Gottheiten beigelegt wurde, wenn sie als Nothelfer angerufen oder bezeichnet wurden. Doch allmählich entwickelte sich parallel dem allgemeinen Streben nach Heroisierung der großen Toten die Sitte, daß einzelne Gemeinwesen hervorragende Männer, denen sie Errettung aus politischer Bedrängnis verdankten, nicht nur als Heroen verehrten, sondern auch mit dem göttlichen Titel eines Soter schmückten. Ums Jahr 300 setzt nach einigen vorbereitenden Stadien

die Entwicklung im griechischen Mutterlande ein und begegnet uns bald darauf bei den Seleuciden in Syrien und den Ptolemäern in Ägypten: auf diesen beiden Gebieten können wir beobachten, wie die ursprüngliche griechische Heilandsvorstellung sofort eine Verschmelzung mit der orientalischen Gottkönigs-idee eingeht und so den Heilandsgedanken erzeugt, welcher die römische Zeit beherrscht.

Von diesem morgenländischen Königsbegriff in seiner ägyptischen Form liefert uns geradezu ein Musterbeispiel die berühmte dreisprachige Inschrift von Rosette vom Jahre 196 v. Chr., dieselbe, welche für die Entzifferung der Hieroglyphenschrift die Wege gewiesen hat. In ihr wird der junge Ptolemäus V. bezeichnet als der, „welcher Ägypten Ordnung gebracht hat . . , der das Leben der Menschen glücklich gemacht (wörtlich: aufgerichtet) hat, das lebendige Abbild des Zeus, der Sohn des Helios, der ewig lebende Ptolemäus, Liebling des Ptah, Gott auf Erden, der, Gott von Gott und Göttin stammend, gehandelt hat wie Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, der seinen Vater Osiris rächte, der Ägypten den Frieden gebracht hat, der allen ihr Recht gab, wie Hermes der höchste Gott, der die Stadt Lykopolis mit Sturm nahm und alle Frevler in ihr vertilgte, so wie Hermes und Horus, der Sohn der Isis und des Osiris, die Abtrünnigen in derselben Gegend früher gezüchtigt haben, der Heiligtümer, Tempel und Altäre gründete und die, welche der Hilfe bedurften, wieder aufrichtete, und so eines wohltätigen Gottes Sinn bewies in dem, was die Religion angeht“. Die Worte bedürfen keines Kommentars: deutlicher kann

die Gottheit des Königs aus Göttergeschlecht nicht ausgesprochen werden; mit gesuchter Absichtlichkeit werden in seinen Taten Züge des alten Göttermythus gefunden: Sieg, Ordnung, Frieden, Aufrichtung des Zerfallenen sind die Kennzeichen seiner Regierung. Diese Anschauungen und Titulaturen wurden, wie gesagt, zunächst in den Diadochenreichen herrschend, und als diese im Verlauf des zweiten und ersten Jahrhunderts vor Christus sich in römische Provinzen verwandelten, trug man dort kein Bedenken, die allmählich zur konventionellen Huldigung gewordenen Formeln auf die römischen Prokonsuln und Feldherrn zu übertragen, die nun an Stelle der früheren Könige die Länder beherrschten: auch sie werden als ‚Heilande‘ der Städte und Provinzen gefeiert, auch ihnen zollt man göttliche Ehren.

Da taucht in Julius Cäsar zum ersten Male wieder seit den Tagen Alexanders des Großen aus der Schar der wechselnden Könige und Generäle eine Persönlichkeit auf, deren Machtbereich die Welt zu umspannen verhieß: es ist schwerlich Zufall, daß wir für ihn zuerst eine Bezeichnung nachweisen können, welche den Titel ‚Weltheiland‘ aufs nächste berührt. Ein Volksbeschluß von Ephesus aus dem Jahre 48 v. Chr. nennt ihn „den von Ares und Aphrodite stammenden Gott auf Erden und allgemeinen Heiland für das Menschenleben“.

Cäsar starb, aber die einmal entzündete Hoffnung blieb: Vergils vierte Ekloge ist uns ein Beweis dafür. Da kam mit Augustus wirklich der Herr der Welt, der ihr endlich den so lang ersehnten Frieden brachte, und auf ihn hat sich nun die Weltheilandsidee in

ihrer ganzen Fülle niedergelassen. In einem Ehrendekret der kleinasiatischen Städte vom Jahre 9 v. Chr. wird versichert, daß „der Geburtstag des göttlichsten Cäsar mit Recht dem Anfang der Weltgeschichte (ἀρχὴ τῶν πάντων) gleich zu achten sei“, denn er habe „der ganzen Welt ein anderes Aussehen gegeben und jedes zerfallende und dem Untergang geweihte Gebilde wieder aufgerichtet, ja die Welt wäre gern der Vernichtung entgegengegangen, wenn nicht das allgemeine Glück für das All, der Cäsar, geboren wäre“. Im weiteren Verlauf hören wir dann, daß „die über unserem Leben waltende Vorsehung diesem Leben die höchste Vollendung gebracht habe, indem sie den Augustus uns schenkte, den sie zum Wohle der Menschheit mit Kraft erfüllte, und ihn uns und unseren Nachkommen als Heiland sandte, der dem Krieg ein Ende machen und das All ordnen sollte“. Da nun „den Anfang der auf ihn bezüglichen Freudenbotschaften (εὐαγγέλια) der Geburtstag des Gottes“ bildet, so beschließt die Provinz Kleinasien, von nun an jedes Jahr mit dem 23. September, dem Geburtstag des Kaisers, beginnen zu lassen. Wir finden hier die uns aus der Inschrift von Rosette geläufigen Gedankenreihen ins Weite gedehnt: aus dem Segenskönig des Einzellandes ist der Heiland der ganzen Welt geworden. Zugleich wird aber durch die Kalenderreform unzweideutig der Überzeugung Ausdruck gegeben, daß mit der Geburt des Augustus die Weltgeschichte neu begonnen hat, daß — um mit Vergil zu reden — ein neues Zeitalter angebrochen ist.

Eine wenige Jahre jüngere Inschrift aus Halikarnaß malt uns das Glück dieser neuen Zeit deut-

licher: „Die ewige und unsterbliche Naturgewalt des Weltalls hat das höchste Gut zu überschwenglicher Wohltat den Menschen geschenkt, indem sie den Cäsar Augustus in unser glückliches Leben brachte, den Vater seines Vaterlandes, Zeus Patroos und Heiland des allgemeinen Menschengeschlechtes, dessen Vorsehung die Gebete aller nicht nur erfüllte, sondern übertraf. Denn in Frieden ruhen Land und Meer, die Städte blühen durch gute Gesetze, Eintracht und Segen, jedes Gute entfaltet sich reich und trägt Früchte, und die Menschen sind voll guter Hoffnung auf die Zukunft und voll guten Mutes für die Gegenwart.“

Aber schon geraume Zeit vor diesen feierlichen Kundgebungen der Provinzialbehörden ist das Gleiche aus demselben Munde erklingen, der das Rätsellied der vierten Ekloge gesungen hatte. Ums Jahr 23 hat Vergil die Unterweltsepisode seiner Aenëis geschaffen und in ihr (VI 791 ff.) das Idealbild der augusteischen Zeit gezeichnet. Anchises zeigt da seinem von der Sibylle geleiteten Sohn unter den Traumbildern der Zukunft auch den „Augustus Cäsar, den Sohn des Göttlichen, der für das einst von Saturn beherrschte Gefilde Latiums wiederum das goldene Zeitalter schaffen und sein Reich noch über die Garamanten und Inder hinausdehnen wird“ — und es folgt eine weitere Beschreibung des unermesslichen Umfanges jenes augusteischen Reiches, welche mit vollster Absicht ihre Farben den üblichen Schilderungen der Taten Alexanders des Großen entnimmt. Der Dichter gibt hier die authentische Korrektur seines früheren Liedes: er will es auf Augustus bezogen wissen, und

die gelehrten Erklärer seiner Werke im Altertum sind ihm damit bereitwillig gefolgt. Fast noch eindringlicher als Vergil hat Horaz die Herrlichkeit der augusteischen Zeit gefeiert, wenn er auch der rein mythologischen Fassung der Gedanken oft absichtlich ausweicht. Er sagt nirgendwo direkt, daß er die Inseln der Seligen, die er einst auf flüchtendem Schiffe aufsuchen wollte, im Italien des Augustus gefunden habe, aber er meint es doch, wenn er den Kaiser als Gott auf Erden feiert, der dem Juppiter gleich regiere (Od. III 5, 1 ff.), oder ihn als den Merkur besingt, der in Menschengestalt zum Volk der Quiriten herabgestiegen sei (Od. I 2, 41 ff.); ja, in Augustus haben die Götter den Menschen das Beste geschenkt, was sie ihnen geben konnten; besser kann es nicht werden, auch wenn das goldene Zeitalter zurückkehrte (Od. IV 2, 37 ff.). Und was die Dichter sangen, was die Prunkinschriften verkündeten, das war mehr als poetische Phrase und rhetorische Schmeichelei: es war das allgemeine Empfinden einer nach endlosen Kriegen aufatmenden Welt, der die mächtige Hand des neuen Herrschers endlich den Frieden brachte, welcher dem lebenden Geschlecht noch fast unbekannt war.

Augustus selbst hat diese Stimmung klug zu benutzen gewußt, aber — unseres Wissens — nicht von sich aus direkt auf sie Bezug genommen. Wenn er mit einem Ring siegelte, der das Bild Alexanders trug, und Wunder erlebte, die vor ihm nur Alexander begegnet waren, so knüpfte er freilich damit an die sagenumwobene Tradition des letzten Weltbeherrschers an, wie es schon Cäsar getan hatte. Aber

eine Bezugnahme auf die Heilandsvorstellung wird man darin nicht ohne weiteres erblicken dürfen, so wenig wie sich in der Säkularfeier des Jahres 17 v. Chr. eine solche nachweisen läßt. Freilich wurde das alte Säkulum damit zu Grabe getragen und der Anbruch einer neuen Zeit dokumentiert — aber alle uns erhaltenen Nachrichten lassen darin nur eine modifizierte Neubelebung des vorhin (S. 9) erwähnten alt-römischen Brauches erkennen, die an Stelle einer den Unterirdischen geltenden Sühnefeier eine Huldigung für die kaiserlichen Hausgötter Apollo und Diana setzte. Auch das offizielle *Carmen saeculare* des Horaz ist dabei ziemlich zurückhaltend — wenn man es z. B. mit Vergils Worten oder der Sprache der Inschriften vergleicht. Augustus hat die Heilandsvorstellung gern auf sich anwenden lassen, aber nicht selbst angewendet — genau wie, auf römischem Boden wenigstens, die Vergötterung auch. Aber die von Augustus selbst ausgesprochenen Gedanken wuchsen beim Volke schnell ins Ungemessene. Wenn er alles tat, um den Apollokult des julischen Hauses in den Vordergrund der staatlichen Religionsübung zu rücken, so wußte man im Volke bereits, er sei ein Sohn des Apollo, und flüsterte sich eine dem entsprechende Legende ins Ohr; ja, wir hören von einer Statue, die den Kaiser mit den Insignien des Apollo, d. h. als Gott, darstellte. So wird man auch die dem Apollo geltende Säkularfeier als den Anbruch des apollinischen Zeitalters im Sinne der vierten Ekloge angesehen haben. Es war durch den Gesamtcharakter der augusteischen Politik begründet, daß der Kaiser vergessene Kulte wieder ins Leben rief

und zerfallene Tempel neu erstehen ließ; aber es traf zusammen mit dem, was die Inschrift von Rosette wie die kleinasiatischen Denkmäler vom Heiland der Welt aussagten, daß er „alles Zerstörte und Zerfallene aufrichtete“. Schnell ist nun der Heilandsgeanke mit dem Kaisertum zusammengewachsen, und was ursprünglich volle Empfindung war, sank zur leeren Titulatur und kriechenden Schmeichelei herab.

Als Caligula den Thron besteigt, tönt ihm bereits entgegen, „die Welt habe ihrer Freude kein Maß finden können, jede Stadt und jedes Volk beeile sich, den Gott zu schauen, denn jetzt breche das glücklichste Zeitalter für die Menschheit an“, und bis zur Zeit Konstantins ist „Heiland des gesamten Menschengeschlechtes“ ein stehender Titel der Kaiser, und das „glückliche Zeitalter“ ist schnell so stereotyp geworden, daß die blutige Satire auf Claudius, die Senecas Namen trägt, datiert ist „am 13. Oktober des neuen Jahres, am Beginn des glücklichen Zeitalters“, womit die Thronbesteigung Neros gemeint ist. Ja, sogar in einem baupolizeilichen Senatsbeschlusse aus der Zeit des Claudius kommt unter Berufung auf die „Vorsehung des allgütigen Kaisers“ die Wendung vor, daß es „dem gegenwärtigen glücklichen Zeitalter gemäß sei“, auch für Privatgebäude Sorge zu tragen und zu verhüten, „daß durch eingefallene Häuser ein im Frieden höchst verhaßter Anblick hervorgerufen werde“. Die Heilandsidee ist schon zur Scheidemünze geworden.

Wir haben bisher unser Augenmerk ausschließlich auf die griechisch-römische Welt gerichtet, aber dabei schon gesehen, daß weder der altgriechische

Soterbegriff noch der altrömische Säkulargedanke ausreichend, um die Heilandsvorstellung der Kaiserzeit zu erklären. Beides sind vielmehr nur Hilfsgedanken gewesen, die erst durch Verschmelzung mit der Hauptidee wirksam wurden. Und diese Hauptidee war das, was wir einstweilen als orientalische Gottkönigsvorstellung bezeichnet haben, und zwar in der speziellen Ausprägung, daß der göttliche oder mit göttlichen Kräften ausgerüstete König eine märchenhaft glückliche Zeit für sein Volk — oder gar für die ganze Welt bringen wird. Wo können wir diese Idee nachweisen?

In dem großen assyrisch-babylonischen Kulturbereich steht durch Jahrtausende hindurch lediglich die Anschauung im Vordergrund, daß der König von den Göttern auserwählt und berufen, von ihnen geschirmt und beraten sei; „Liebling der Götter“ ist dort der übliche Titel, und der Unterschied tritt besonders deutlich hervor, wenn wir als Musterbeispiel die ganz im babylonischen Stil gehaltene Keilinschrift des Antiochus Soter (280—261 v. Chr.) betrachten: „Antiochus, der große König, der mächtige König, der König der Heerscharen, der König von Babylon, der König der Länder, der Ausstatter von Isagil und Izida, der fürstliche Sohn des Seleukus, des macedonischen Königs, des Königs von Babylon, bin ich.“ Daneben halte man die Titulatur desselben Königs auf gleichzeitigen griechischen Inschriften als „Soter“ und seines Nachfolgers als „Gott“, sowie die offizielle Herleitung des Seleucidengeschlechtes von Apollo, welche die Gemeinde von Ilion an Antiochus Soter preist und Seleukus II. (246—226 v. Chr.) in

einer von ihm ausgehenden Inschrift offiziell für sich in Anspruch nimmt: das stammt augenscheinlich nicht direkt aus den babylonischen Königsinschriften. Immerhin fehlt die Vorstellung von der Göttlichkeit des Königs auch in Altbabylon keineswegs. Gudea, der Vizekönig von Lagasch um 2600 v. Chr., nennt sich mehrfach „ein Kind, erzeugt von der Göttin Gatumdug“, und andere altbabylonische Könige bezeichnen sich direkt oder indirekt als „Götter“. Auch die gelegentlich auftauchende Formel, der König sei von einem „unbekannten Vater“ erzeugt oder „im Verborgenen“ geboren, hat deutlich einen mythischen Sinn: die der Mosesgeschichte ähnliche Legende Sargons von Agade illustriert das am besten. Aber es scheint, als ob diese Züge in späterer Zeit, etwa nach 2000, stärker zurücktreten, wenn nicht streckenweise gänzlich verschwinden.

Erst Assurbanipal (668—626), in dessen Bibliothek das eben besprochene Material gefunden worden ist, hat unseres Wissens an solche Ideen wieder angeknüpft. Von ihm wird an zwei Stellen erzählt, daß er „an den Brüsten der Göttin, der Königin von Niniveh“ oder der Belit-Ishtar gesogen habe, und seine Regierungszeit schildert er selbst in Worten, welche in den überschwänglichen Huldigungen der römischen Provinzialen deutliche Parallelen finden. Er sagt von sich: „Ein streitbarer Mann, ein Liebling Assurs und der Istar, aus königlichem Stamm, bin ich. Seit Assur, Sin, Samas, Ramman, Bel, Nebo, Istar von Niniveh, die Königin in Kidmuru, Istar von Arbela, Ninib, Nergal und Nusku mich in Güte hingesetzt auf den Thron des Vaters meines Erzeugers,

ließ Ramman seinen Regen los, öffnete Ea seine Wasserhöhlen, ward das Getreide 5 Ellen hoch in seinen Ähren, ward die Ähre $\frac{5}{6}$ Ellen lang, gelang die Ernte, wucherte das Korn, ließ der Rohrstand beständig emporschießen, ließen die Baumpflanzungen die Frucht üppig werden, hatte das Vieh beim Werfen Gelingen. Während meiner Regierungszeit kam der Überfluß massenhaft herab, während meiner Jahre stürzte reichlicher Segen nieder.“

In noch volleren Tönen besingt ein Höfling in einem an ihn gerichteten Schreiben diese glückselige Zeit: „Tage des Rechts, Jahre der Gerechtigkeit, reichliche Regengüsse, gewaltige Hochwasser, guter Kaufpreis. Die Götter sind wohlgeneigt, Gottesfurcht ist viel vorhanden, die Tempel reichlich versehen . . . die Greise hüpfen, die Kinder singen, die Frauen und Mädchen . . . heiraten . . . geben Knaben und Mädchen das Leben. Das Werfen verläuft richtig. Wen seine Sünden dem Tode überantwortet hatten, den hat mein Herr König am Leben gelassen. Die viele Jahre gefangen saßen, hast du freigelassen, die viele Tage krank waren, sind genesen. Die Hungrigen sind gesättigt, die Ausgemergelten sind fett geworden, die Nackten sind mit Kleidern bekleidet worden.“

Es ist mit vollem Rechte gesagt worden, daß diese Schilderungen der Segenszeit altes Traditions-gut sein werden und das Gegenstück zu den aus der Wahrzeichenliteratur wohlbekannten Darstellungen einer Unglückszeit bilden. Vielleicht ist auch der Gedanke, eine neue Epoche mit ihrem Regierungsantritt beginnen zu lassen, mehreren babylonischen Königen gekommen.

Es besteht nach alledem die Möglichkeit, daß wir die eben zitierten Äußerungen aus der Zeit Assurbanipals im Sinne einer Heilandsvorstellung auffassen dürfen, die dann, natürlich schon vorher ausgebildet und in höfischen Kreisen oder beim Volke gepflegt, nur infolge der Lückenhaftigkeit des Materials erst im siebenten Jahrhundert uns vor die Augen tritt, um sofort wieder zu verschwinden. Aber mehr als die Möglichkeit dieser Auffassung wird nach dem vorgetragenen Befunde ein kritisch gestimmter Historiker einstweilen nicht zugestehen können.

Wenden wir uns nun nach Ägypten, auf das jüngst als auf die Heimat messianischer Prophezeiungen hingewiesen worden ist. Hier ist die Vorstellung, daß der König ein göttliches Wesen sei, ein uraltes und stets weiter gepflegtes Dogma: „Sohn des Ra“ ist der ständige Titel des Königs, und zwar ist das durchaus realistisch gemeint: der Sonnengott hat in der Gestalt seines irdischen Vaters ihn mit seiner Mutter gezeugt. Machen wir die vorhin bei Antiochus Soter angestellte Probe, so können wir nur die völlige Identität der hellenistischen und der einheimisch-ägyptischen Königstitulatur feststellen. Die Inschrift von Rosette hatte einen gleichlautenden hieroglyphischen, demotischen und griechischen Text. Ptolemaeus Philadelphus heißt „der Horus, der siegreiche Jüngling, der Herr des Geier- und des Schlangendiadems, der groß ist an Tapferkeit, der Gold-Horus, ihn ließ erglänzen (als Thronberechtigten) sein Vater, der König von Ober- und Unterägypten, die mächtige Persönlichkeit des Sonnengottes Ra, der von Amon

Geliebte, der Sohn der Sonne, Ptolemäus, der Gott, der Bruderliebende“ usw.

Die Titulatur des Augustus lautet: „Der schöne Knabe, lieblich durch Liebenswürdigkeit, der Fürst der Fürsten, ausgewählt von Ptah und Nun, dem Vater der Götter, König von Oberägypten und König von Unterägypten, Herr der beiden Länder, Imperator, Sohn der Sonne, Herr der Diademe, Cäsar, geliebt von Ptah und Isis.“ Das unterscheidet sich nur durch die Namen der Götter von den vorhin besprochenen griechisch-römischen Aussagen.

Auch das Lob des gerade regierenden Herrschers finden wir nicht selten in Worten und Bildern gefeiert, welche an die Assurbanipalinschriften erinnern.

Nun gibt es aber weiterhin in Ägypten eine Literatur von Prophezeiungen, die regelmäßig eine Unglückszeit für das Land in Aussicht stellen, welche dann durch einen König beseitigt und durch eine Segenszeit abgelöst wird. Die älteste uns erhaltene Form stammt aus dem Anfang der XIX. Dynastie (ca. 1500 v. Chr.). Ausführlich wird hier die völlige Verkehrung aller sozialen Ordnung geschildert, die Vornehmen und Reichen werden geknechtet, und die Armen bemächtigen sich ihrer Schätze, Fremdvölker sind im Lande, Mordtaten und Krankheiten rafften die Bewohner dahin, die Heiligtümer werden geschändet, die Äcker liegen brach, die Weiber sind unfruchtbar, Ägypten ist „wie eine umherirrende Herde ohne Hirten“. Es folgt eine große Lücke im Text, und plötzlich vernehmen wir das Lob des Erlöserkönigs: „Er bringt Kühlung auf das Brennende. Man sagt: Er ist ein Hirte für alle Menschen, nichts Böses ist in

seinem Herzen. Wenn seine Herde sich verirrt [?], dann verbringt er den Tag, um sie einzufangen. Die Herzen brennen: daß er doch ihr Wohl . . . vollbringe. Wahrlich, er schlägt die Sünde, er streckt [?] den Arm gegen sie aus . . . Die Götter sind in den Herzen (der Menschen, es wird wieder gezeugt). Nicht wird auf dem Weg einer gefunden, der schlägt . . .“

Aus der Zeit der XVIII. Dynastie (d. h. etwa dem achtzehnten Jahrhundert v. Chr.) besitzen wir einen Petersburger Papyrus, welcher prophezeit, daß ein König des Südens, Amenì, Ober- und Unterägypten vereinigen, die Asiaten und Libyer schlagen und die Bösen unterwerfen werde. Hiermit nahe verwandt ist eine Prophezeiung, welche Josephus (Contra Apionem I 26) aus dem Historiker Ägyptens, Manetho, ausgesprochen hat, und in der gleichfalls eine dreizehn Jahre währende Zeit der Fremdherrschaft in Ägypten schließlich durch König Amenophis beendet wird. Die Prophezeiung will aus den hinterlassenen Papieren des dem Amenophis eng befreundeten Sehers stammen, der sich nach ihrer Aufzeichnung das Leben genommen hatte.

Ein demotischer Papyrus, der im Jahre 5 n. Chr. geschrieben ist, hat eine Prophezeiung erhalten, die in die Zeit des sagenhaften Königs Bokchoris verlegt ist. Ein Lamm redet mit menschlicher Stimme, verkündet Unheil für Ägypten, aber dann, wenn 900 Jahre vollendet sind, wird der Gott sein Antlitz Ägypten wieder zuwenden und sich von den fremden Kriegern abkehren: das Land wird seine geraubten Götterbilder wiedergewinnen, und Glückseligkeit und Freude

werden in Ägypten herrschen. Am Ende seiner Rede sinkt das Lamm tot hin und wird vom König Bokchoris „wie ein Gott“ bestattet. Wer diesen anscheinend alten Text in der augusteischen Zeit wieder abschreiben ließ, mag sich ausgerechnet haben, daß die 900 geweissagten Jahre seit Bokchoris nun zu Ende seien und die glückliche Zeit demnächst bevorstehe.

In diese Reihe gehört auch das in zwei sich gegenseitig ergänzenden, aber stark lückenhaften Papyri nachchristlicher Zeit erhaltene „Töpferorakel“, welches sicher der Ptolemäerzeit, möglicherweise dem Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. entstammt. Ein Töpfer wird aus einem nicht unzweifelhaft entzifferbaren Grunde vor König Amenophis, den wir schon aus Manetho kennen, geführt, um sich zu verantworten. Er tut es, indem er anhebt zu weissagen. Sicher erkennbar ist, daß er von Fremdherrschaft redet, die von Syrien herkommt. Aber es folgt die Zeit der Vergeltung, die Stadt am Meere wird zerstört werden, Fischer werden dort am Strand ihre Netze trocknen, „und dann wird Ägypten fröhlich sein, wenn der 55 Jahre gnädig regierende von Helios stammende König kommt, der Spender des Guten, eingesetzt von der großen Göttin Isis, derart, daß die Lebenden wünschen, die vorher Verstorbenen möchten wieder auferstehen, um an dem Guten teilzuhaben. Am Ende dieser Ereignisse aber werden die Blätter fallen und der wasserlose Nil wird sich füllen und der unregelmäßig verwandelte Winter wird wieder in seinem Kreis laufen und dann wird der Sommer seinen Lauf wiederaufnehmen und lieblich werden die Winde wehen vermindert. Denn zur Zeit der

Typhonier war die Sonne verfinstert. Sie wird (aber nun) aufleuchten und die Strafe der Übeltäter zeigen und die Not der Gürtelträger, und Ägypten“ — ehe er den Satz, etwa mit den Worten „wird glücklich sein“, vollenden kann, bricht der Prophet tot zusammen; der aufmerksam lauschende König Amenophis läßt ihn in Heliopolis bestatten und seine Worte aufzeichnen.

Was uns die ägyptischen Quellen geboten haben, zeigt allerdings nahe Berührung mit der Heilandsidee der römischen Kaiserzeit. Wir haben deutlich die Hoffnung auf eine Zeit des Glückes, welche durch die Herrschaft eines göttlichen Königs nach einer vorangehenden Unheilsperiode herbeigeführt wird. Auch die Ausmalung der Segenszeit geht insofern über das Selbstverständliche hinaus, als auch die Natur eine Umwandlung erfahren soll — freilich nur aus der Verkehrtheit ins Normale, statt aus dem Normalen ins Märchenhafte, wie es bei den Dichtern der Kaiserzeit der Fall ist: aber in diesem Punkte stimmen wieder die Inschriften der Kleinasiaten durchaus mit den ägyptischen Weissagungen überein. Sollte aber gar mit der Veränderung des Sonnenlaufes der Beginn einer neuen Sothisperiode gemeint sein, so wäre die Ähnlichkeit mit dem Gedankenkreis der Kalenderinschrift von Priene noch größer.

Und nun zu dem Volke, das wir mit Recht als den klassischen Vertreter der Heilandsidee zu betrachten pflegen, und das ich aus eben diesem Grunde erst an letzter Stelle nenne, Israel.

Fehlt hier auch infolge des monotheistischen Charakters der Religion der Begriff der Göttlichkeit des Königs, so sind dafür die übrigen Seiten der

Heilandsidee um so kräftiger entwickelt. Mindestens seit dem achten Jahrhundert, welches die ersten Stürme der assyrischen Kriegszüge über das kleine Land brachte, tritt uns mit immer deutlicheren Zügen das Bild eines Erlöserkönigs entgegen, der allen politischen Nöten ein Ende machen und eine Zeit märchenhafter Glückseligkeit für Israel herbeiführen wird.

Für Amos ist es Jahve selbst, dessen „Tag“ das Volk erhofft (5, 18 ff.). Er wird, wie ein vielleicht späterer Anhang ausführt, „die verfallene Hütte Davids wieder aufrichten und seine Trümmer wiederum bauen wie in den Tagen der Vorzeit“. Dann sollen die Feinde niedergeworfen werden und „Tage kommen, da holt der Pflüger den Schnitter ein und der Traubenkelterer den Säemann, da werden die Berge von Most triefen und alle Hügel zerfließen“ (9, 7 ff.).

Bei Hosea (2, 19 ff.) lesen wir von der religiösen Erneuerung Israels und daß Jahve „einen Bund schließen wird mit den Tieren des Feldes, den Vögeln des Himmels und dem Gewürm des Landes. Bogen, Schwert und Waffe will ich zerbrechen und fortschaffen von der Erde und sie in Sicherheit wohnen lassen“.

Aber klarer und ausführlicher als diese in ihrer Datierung umstrittenen kurzen Stücke redet die klassische Stelle des Jesaia (11): „Aus dem Stumpfe Isaïs wird ein Reis ausschlagen und aus seiner Wurzel ein Zweig hervorbrechen; der Geist Jahves wird sich auf ihn niederlassen, der Geist der Weisheit und des Verstandes, der Geist des Rates und der Kraft, der Geist der Erkenntnis und der Furcht Jahves. An der Furcht Jahves wird er sein Wohl-

gefallen haben und wird nicht nach dem richten, was seine Augen sehen, noch nach dem, was seine Ohren hören, urteilen, sondern über die Geringen mit Gerechtigkeit richten und über die Elenden des Landes in Geradheit urteilen und die Gewalttätigen mit dem Stock seines Mundes schlagen und mit dem Hauch seiner Lippen die Gottlosen töten. Und Gerechtigkeit wird der Gurt seiner Hüften und die Treue der Gurt seiner Lenden sein. Und der Wolf wird neben dem Lamme wohnen, und der Parder neben dem Böcklein lagern, und Rind und Löwe und Mastvieh werden zusammen weiden und ein kleiner Knabe sie leiten. Kuh und Bärin werden weiden und ihre Jungen nebeneinander lagern und der Löwe wird sich wie die Rinder von Stroh nähren. Der Säugling wird an der Höhle der Otter spielen und der Entwöhnte seine Hand auf das Auge der Natter legen. Sie werden keinen Schaden und kein Verderben zufügen in meinem ganzen heiligen Berglande, denn das Land wird von Erkenntnis Jahves voll sein wie von Wassern, die das Meer bedecken.“ Dasselbe sagt Jesaias an anderer Stelle (c. 9) kürzer, ähnlich wiederholt es Ezechiel 34, 23 ff. Hier tritt der Heilandsgedanke klar mit allen wesentlichen Zügen hervor: nach den Tagen des Unglücks wird ein von Jahve erwählter König aus Davids Geschlecht in gerechter Regierung glückliche Zeiten über Israel bringen, die sich auch in beständigem Frieden der Natur, dem Zahmwerden alles wilden Getieres und überströmender Fruchtbarkeit des Bodens kundtun werden. Das der prophetischen Predigt eigentümliche Moment stellt sich deutlich als etwas Neues

daneben: eine sittlich-religiöse Neugeburt des Volkes ist die Vorbedingung dieser seligen Tage, den Sündern werden sie nicht zuteil werden.

Zu den mannigfachsten Formen finden wir die einzelnen Bestandteile dieses Ideenkomplexes nun in anderen Stellen kombiniert und ausgestaltet: teils noch weiter in das rein geistige Gebiet sublimiert, wie bei Joel 3, 1 ff., Jeremia 31, 31 ff., teils zur Vorstellung der Weltherrschaft Jerusalems über die Menge der Heiden erweitert, wie Jesaia 2, 1 ff. = Micha 4, 1 ff. in vornehmlich religiöser, Ezechiel 36 und vor allem in den Bildern des zweiten Jesaia 45, 14 und 60, 5 ff. in stark politischer Färbung. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob und wie weit wir in diesen israelitischen Bildern babylonische Einflüsse konstatieren können, für unseren Zweck genügt die Tatsache des Vorhandenseins der Vorstellung im alten, oder mindestens im exilischen und nachexilischen Israel.

Der sogenannte Deuterjesaia hat 44, 25 ff. die Befreiung Israels aus dem babylonischen Exil durch Cyrus mit Farben gezeichnet, welche der Heilandsvorstellung entstammen. Das kurz vor 160 v. Chr. entstandene Buch Daniel bezeichnet den Beginn der letzten Phase des israelitischen Heilandsbildes: es wird mit der aus mannigfachen Quellen gespeisten Apokalyptik dieser Periode vereinigt. Wir sehen hier (2, 29 ff.) die messianischen Vorstellungen unter anderem verknüpft mit der Theorie der vier durch die Metalle Gold, Silber, Erz, Eisen gekennzeichneten Weltperioden, welche nun politisch als einander ablösende Weltreiche gedeutet sind, die am Ende der

Dinge in ein göttliches Reich übergehen werden, aber die Gestalt des Messias ist dem Propheten eine Allegorie geworden. Doch es folgt in einer Anzahl Schriften der sogenannten pseudepigraphischen Literatur wieder die Zeichnung der messianischen Zeit und ihres Königs mit den uns bekannten Bildern: politische Machtstellung Israels und Herrschaft über die Heiden, Friede für Mensch und Tier, überströmende Fruchtbarkeit der Erde, Kinderreichtum, Gesundheit und langes Leben sind die in verschiedenen Gruppen uns begegnenden Kennzeichen dieses glücklichen Zeitalters, wie wir es bei Henoch, dem syrischen Baruch, dem Buch der Jubiläen und vor allem in den jüdischen Sibyllinen und den Psalmen Salomos dargestellt finden. Aber allen diesen jüdischen Hoffnungen ist die Beschränkung der Seligkeit auf die „Frommen“ gemeinsam, worunter dann entweder die Juden überhaupt, oder in Anknüpfung an die prophetische Religiosität diejenigen gemeint sind, welche Gottes Gebote erfüllen. Die Vorstellung eines Messias für die ganze Welt findet in dem gemäßhandelten und von glühendem Haß gegen seine Peiniger beseelten Volke keine Stätte.

Mit solchen Gedanken ist Jesus bekannt gewesen, und aus diesem Vorstellungskreis heraus müssen wir es verstehen, wenn seine Jünger in ihm den Messias sahen. Mochte seine persönliche Religion noch so sehr an die Innerlichkeit der alten Propheten anknüpfen, die Seinen konnten ihn nicht anders als mit den Augen ihrer Zeit und ihres Volkes betrachten. War er der erwartete Messias, griechisch „Christos“, so mußte er als Davidide den Thron seines

Ahnherrn wiederaufrichten, mußte die Römer unterwerfen, ja vernichten, und die paradiesische Friedenszeit für Israel bringen. Er starb am Kreuz, ohne es zu tun; das dämpfte die Hoffnungen nur für kürzeste Zeit. Er war ja auferstanden, und würde bald wiederkommen in den Wolken des Himmels, wie Daniel den Menschensohn geschaut hatte, und dann vollenden, was sein Volk von ihm hoffte. Da wurde durch eine Anzahl griechischer Juden, Paulus ist der Größte unter ihnen, die wundersame Botschaft über die engen nationalen Grenzen hinausgetragen. In schwerem Kampfe riß sich die Religion Jesu von ihrem Heimatboden los, und wie sich ihr Gesichtskreis weitete, so auch der Umfang ihrer Zukunftshoffnungen. Aus dem Messias Israels wurde der Heiland der Welt. Wenn man dem Juden die Bedeutung Jesu durch den Messiasbegriff nahebringen konnte, so war dem Heiden gegenüber die Möglichkeit gegeben, an seine Sotervorstellung anzuknüpfen und ihm klarzumachen, daß mit nichten der vergötterte Kaiser zu Rom der Welt das Heil schaffe, sondern daß der Gekreuzigte von Golgatha demnächst bei seiner herrlichen Wiederkunft der Welt die ersehnte Zeit des Glückes unter seinem Szepter bescheren werde. So konnte der Heide wie der Jude die altgewohnte Hoffnung beibehalten und in der Person des Sohnes Gottes den Bürgen für ihre baldige Verwirklichung erblicken. Lange ist diese Form des Heilandsgedankens in der Christenheit wirksam gewesen, vornehmlich als volkstümlicher Ausdruck des Christenglaubens. Mit den uns aus jüdischen wie römischen Schilderungen bekannten Bildern haben auch Christen die Wunder-

zeit jener tausendjährigen Herrschaft Christi auf Erden geschildert, welche dem verhaßten Römerreiche ein Ende machen würde. Ganz ausgestorben ist dieser Glaube auch heute noch nicht, den die johanneische Offenbarung immer aufs neue speist.

Aber die Männer, welche die Geschieke der Christenheit lenkten, haben diese Heilandsvorstellung als eine irdische, niedere abgelehnt: ein heißer Kampf hat in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts diesen sogenannten Chiliasmus aus der Kirche hinaus und in die Konventikel gedrängt, selbst die Offenbarung des Johannes hat die morgenländische Kirche im Zusammenhang mit diesem Streit aus der Bibel verbannt.

Aber Paulus bereits hat einer neuen Heilandsvorstellung Bahn gebrochen, welche den Grundzug der Religion Jesu vollkommen erfaßte, so sehr sie auch in der spekulativen theologischen Formulierung sich von seiner einfachen Gedankenwelt entfernte. Nicht vom Römerjoch oder sonst einer irdischen Gewalt hat Jesus die Menschheit erlöst, sondern von der unerbittlich den Tod wirkenden Macht der Sünde in ihrem eigenen Fleische. Durch seinen Sühnetod am Kreuz und seine Auferstehung hat er ein für allemal allen Menschen die Möglichkeit geschaffen, frei von der Sünde, ihrer Schuld wie ihrer Macht, zu werden und ein neues sittliches Leben zu beginnen. Denjenigen, die sich dazu bereit erklären, sendet er die Himmelskraft des heiligen Geistes, die sie stark und froh durch diese trübe Welt schreiten läßt mit dem stolzen Bewußtsein, Jesu Brüder zu sein, über die Tod und Teufel keine Gewalt mehr haben. Und

wenn nun, bald, Jesus wieder erscheinen wird, dann steht kein irdisches Reich zu erwarten, denn alles Irdische ist nichtig. Dann kommt vielmehr gleichzeitig das Ende der Welt: alle, die von Christus errettet sind, werden rein geistige Wesen sein und ihrem erstgeborenen Bruder Christus gleichen. Ihre Seligkeit ist kein sinnlicher Genuß und auch durch kein irdisches Bild zu fassen, darum beschreibt Paulus sie auch nicht: sein letztes Wort ist hier „dann wird sein Gott alles in allem“.

Diese Heilandsidee, welche den, der Weltenerlöser ist, zugleich zum barmherzigen Helfer und Bruder der einzelnen Seele in ihrer sittlichen Not macht, ist neu. Sie ist herausgewachsen aus dem antiken Vorstellungskreis, aber hat eine absolut andere Höhenlage gewonnen. Sie schwebt über allem irdischen Wünschen und Hoffen, und ist deshalb auch, unabhängig von dem Wandel der menschlichen Geschichte, durch die Jahrtausende siegreich geschritten. Sie hat den sittlichen Idealismus der Menschheit genährt, nicht durch vernünftige Moralpredigt, sondern durch den Hinweis auf eine lebendige Kraft, und in ihrer Tiefe der Mystik aller Zeiten unerschöpfliche Nahrung geboten.

Die Kirche, welche nicht die Besitzerin der Religion, sondern die Erzieherin zu ihr geworden ist, hat in ihrer äußeren und inneren Entwicklung zu verschiedenen Zeiten verschiedenartige Kompromisse zwischen den beiden altchristlichen Heilandsvorstellungen geschaffen, von denen die eine allzu niedrig schien, die andere unerschwinglich hoch über der Fassungsgröße des Durchschnittsmenschen schwebte:

so sind die mannigfachen Formen der Dogmatik von den letzten Dingen entstanden, die mit den Weltanschauungen, aus denen sie erwuchsen, auch wieder vergingen. Aber immer aufs neue bewähren die beiden Formen des Heilandsideals ihre zeugende Kraft.

Nie scheint im Menschengeschlecht die Hoffnung auf den mächtigen König zu verlöschen, der eine Zeit des Friedens und wunderbaren Glückes für die Erde bringt, und wenn die Kirche den Gläubigen verbot, sich Jesus als diesen Fürsten zu denken, so hat sich die Sehnsucht andere Helden gesucht. Die deutsche Kaisersage des Mittelalters ist nichts anderes als eine der wechselnden Formen dieser Heilandsvorstellung.

Aber tiefer und mächtiger hat doch die vergeistigte Gestalt des paulinischen Gedankenkreises gewirkt. Hatte der alte Kaiserheilandsbegriff in allen Völkern des Ostens und Westens Eingang gefunden, so ging auch diese neue Idee durch alle Lande. Aus ihr schöpften die großen Kanzelredner der griechischen wie der lateinischen Kirche ihre besten Kräfte, ihr entsprach die Mystik des Dionysius Areopagita und noch mehr die des großen Lehrers für das Abendland, Augustins. Ihr entsprangen die innigsten Schöpfungen des Mittelalters, ihr die religiöse Reformation des sechszehnten Jahrhunderts, jede lebenswirkende Bewegung in der Christenheit der Gegenwart wurzelt in ihr, und heutigen Tages wie in aller Zukunft wird diese Heilandsvorstellung ihrem Wesen nach der Kern des Christentums sein und bleiben.



ANMERKUNGEN

S. 3. Sicher ist durch die Anrede an Pollio in Ecl. 4, 11 f., daß diesem das Gedicht gewidmet ist, und durch Servius z. St. wird uns bezeugt, der Sohn des Pollio habe die Ekloge auf sich bezogen und habe das dem Asconius Pedianus, dem Gewährsmann des Servius, selbst erzählt. Vgl. Marx in Ilberg Jahrb. f. klass. Phil. 1898 S. 106. Skutsch Aus Vergils Frühzeit S. 148 ff. bezieht unter äußerst scharfsinniger Kritik der Marxschen Erklärung die Weissagung auf einen im Jahre 40 erwarteten Sohn des Octavian und hat damit Wendlands Zustimmung gefunden (Hell.-röm. Kultur S. 88, 9). Dann scheint mir aber die Widmung des Gedichtes an Pollio, der 41 doch noch gerade nicht Parteifreund des Augustus, sondern des Antonius war, unerklärlich. Ubrigens ist es für unser Hauptthema ziemlich gleichgültig, ob sich Pollio oder Octavian geschmeichelt fühlen sollten. Die Weltlage und Stimmung, die das Gedicht erzeugten, bleiben völlig die gleichen.

S. 5. Zur vierten Ekloge. Vergil bezieht sich in v. 4 unzweideutig auf ein sibyllinisches Orakel, aber v. 5 bringt sofort einen unausgleichbaren Widerspruch:

*Ultima Cumaei venit iam carminis aetas;
5 magnus ab integro saeculorum nascitur ordo.*

Die vorauszusetzende Vorstellung, welche Vergil auch im Verlauf des ganzen Gedichtes befolgt, ist doch die, daß nach Ablauf der großen Weltperiode, des *magnus saeculorum ordo* oder *magnus annus* der *philosophi*, wie Servius zu v. 4 richtig bemerkt und die Doxographen (S. 363 Diels) bestätigen, die

Weltgeschichte mit dem ersten Zeitalter wiederum beginnt, d. h. daß nun ein neues „großes Jahr“ einsetzt. V. 8 zeigt weiter, daß mit der Geburt des Wunderknaben das eiserne Zeitalter sein Ende nehmen und ein neues goldenes anheben soll. Also nicht das „letzte“, sondern das „erste“ Zeitalter beginnt demnächst (*surget*) resp. hat eben begonnen (*venit iam*), das ist unzweifelhaft die Meinung des Vergil, welcher der Wortlaut von v. 4 ebenso sicher widerspricht: *ultima venit aetas*.

Einen Weg zur Erklärung eröffnet vielleicht eine Andeutung des Servius zur Stelle: *carminis aetas: Sibyllini, quae Cumana fuit et saecula per metalla divisit, dixit etiam, quis quo saeculo imperaret, et Solis (Solem Hss.) ultimum, id est decimum voluit*. (So weit also Exzerpt aus dem Sibyllengedicht, dann weiter Servius:) *novimus autem eundem (wie Sol) esse Apollinem, unde dicit (v. 10) „tuus iam regnat Apollo“*. *Dixit etiam* (nun wieder Exzerpt aus der Sibylle:) *finitis omnibus saeculis rursus eadem innovari*, (weiter Servius:) *quam rem etiam philosophi hac disputatione colligunt, dicentes, completo magno anno omnia sidera in ortus suos redire et ferri rursus eodem motu*. Das sibyllinische Gedicht, welches Servius hier wiedergibt, kannte also zehn Zeitalter, nach deren Ablauf ein Widerspiel des ersten die neue Reihe der *saecula* eröffnete. Auf die Quelle des Gedichtes weist vielleicht Censorinus d. n. 17 hin, wenn er nach Varro als etruskischen Glauben anführt, es gäbe zehn *saecula*, *quibus transactis finem fore nominis Etrusci* (vgl. Geffcken im Apparat zu Sibyll. II 15). Die Sibylle benannte, wie seit Hesiod üblich, die einzelnen Zeitalter nach Metallen und gab jedem einen Gott zum Regenten: dem zehnten den Sol. Servius setzt diesen gleich Apollo und findet so die *ultima aetas* Vergils bei seiner Sibylle wieder. Über den Widerspruch, daß Vergil diese (*ultima*) *aetas* (*Apollinis*) als das glückliche Zeitalter und den Beginn der neuen Weltperiode faßt, während die Sibylle ausdrücklich sagt, daß erst nach dem zehnten, dem Sonnensäkulum, das goldene Zeitalter wiederkehren werde, liest er hinweg. Schon dadurch ist sicher, daß die Notiz des Servius über das Sibyllenorakel nicht etwa aus Vergil herauskonstruiert ist, sondern tatsächlich ein der-

artiges Gedicht zur Grundlage hat. Wenn ferner Vergil das eben ablaufende *saeculum* das „eiserne“ nennt, so scheint er der durch Hesiod und Ovid Met. I 89 ff. allen geläufigen Einteilung in die bekannten vier (oder drei? vgl. Horaz Epod. 16, 64 ff. und Kießling z. St.), nicht in zehn Zeitalter zu folgen: es müßte denn auch da die Eisenzeit den Abschluß gebildet haben, was wenig wahrscheinlich ist. Jedenfalls stimmen Vergil und die Sibylle des Servius nicht zusammen.

Nun hören wir aber an einer anderen Stelle des Servius (zu ecl. 9, 46) aus bester Quelle folgendes: Bei der Totenfeier für Cäsar erschien am hellen Tage ein Stern am Himmel, den Octavian für die Seele seines unter die Götter erhobenen Adoptivvaters erklärte; *sed Vulcanius aruspex in contione dixit, cometen esse, qui significaret exitum noni saeculi et ingressum decimi; sed quod invitis diis secreta rerum pronuntiaret, statim se esse moriturum: et nondum finita oratione in ipsa contione concidit. hoc etiam Augustus in libro secundo de memoria vitae suae complexus est.* Dieser Haruspex aber, der ebenso wie jener ägyptische Töpfer (Reitzenstein Gött. Nachr. 1904, 315 A. 1) die Wahrheit seines Ausspruches durch sofortigen Tod bezeugt, erklärt also das neunte Zeitalter für beendet und weissagt den Anbruch des zehnten für das laufende Jahr 44 v. Chr. Es steht nicht da, daß er dies zehnte *saeculum* für das letzte einer großen Periode gehalten habe, so wahrscheinlich das nach dem S. 36 aus Censorinus Notierten auch ist, aber es genügt die Tatsache, daß im Jahre 44 das zehnte *saeculum* als angebrochen bezeichnet wurde, mit dem Text jenes sibylinischen Orakels zu kombinieren, um den Glauben herzustellen, „das letzte Zeitalter, von dem die Sibylle singe, sei gekommen“: genau dies sagt Vergil in v. 4 und gibt damit wahrscheinlich einer allgemeinen Überzeugung Ausdruck, für die sich bald noch weitere Belege finden werden. Allein der Umstand, daß der Dichter nicht mit einem Wort den Anbruch der neuen Zeit beweist, sondern als zugegeben voraussetzt, reicht eigentlich schon zum Beweise aus. Da nun aber weiter dies neue Zeitalter ein glückliches sein mußte, wie gleichfalls allgemeine Überzeugung war, so sah sich der Dichter genötigt, den Text

der Sibylle zu verlassen resp. frei zu behandeln, und die Wiederkehr der goldenen Zeit, welche dort ins elfte Säkulum verlegt wurde, als bereits jetzt bevorstehend zur verkünden. Aus diesem Grunde wird bei Vergil überhaupt keine Zahl genannt, sondern in v. 8 mit *ferrea gens* an die volkstümliche Vorstellung von den vier Zeitaltern appelliert; daß man sich im eisernen *saeculum* befinde, wußte jedermann: war dies abgelaufen, so konnte nichts anderes als das goldene kommen.

In dieselbe Richtung weist nun auch Varros Berechnung der Weltperiode auf 440 Jahre (d. h. doch vier *saecula* zu 110 Jahren) die wir durch Augustin civ. dei XXII 28 kennen; nach Ablauf dieser Zeit trete die *παλιγγενεσία* ein, haben ihm die Schriften seiner *Genethliaci quidam* versichert. Da er die letzte Säkularfeier fälschlich auf die Autorität des Valerius Antias hin im Jahre 149 geschehen sein ließ, so war nach seiner Berechnung für 39 der Beginn eines neuen *saeculum* zu erwarten. Darauf hat bereits im Anschluß an andere Gelehrte Norden im Rhein. Mus. 54, 480 hingewiesen, und Sudhaus hat ebenda 56, 37 ff. wahrscheinlich gemacht, daß diese Varronische Berechnung ursprünglich den Zweck hatte, dem Cäsar eine Säkularfeier zu ermöglichen. Der Gedanke lag also damals in der Luft. Sudhaus zeigt ferner S. 42, daß bei Abzug der drei Cäsarischen Schaltmonate im *annus confusionis* der Säkulartermin auf den 1. Oktober 40 rücke. Dann wäre also eine Feier im Konsulate und unter der Leitung des Pollio erwogen worden. Ist das nicht in der vierten Ekloge v. 13 f. angedeutet, wo Vergil den Pollio anredet:

*te duce siqua manent sceleris vestigia nostri
inrita perpetuo solvent formidine terras?*

Marx in Ilbergs Neuen Jahrbüchern I 1898 S. 113 bezieht *te duce* nicht auf das Konsulat, sondern hält den Ausdruck für eine absichtlich unbestimmt gelassene Hindeutung auf die väterliche Erziehung, die *educatio*: denn nach v. 31 bleiben noch zur Zeit des herangewachsenen Sohnes *pauca priscae vestigia fraudis*. Doch hat es seine Bedenken, das betonte *te duce* rein als Zeitbestimmung zu fassen: „während du den Sohn erziehst, verlieren die letzten Spuren unserer Frevel ihre Kraft und

lösen die Länder vom ewigen Grauen“; viel näher liegt es doch, *te duce* als Parallele zu *te consule* v. 11 gleich *te auctore, tuis auspiciis* zu fassen und dadurch einen inneren Zusammenhang mit der Hauptaussage herzustellen. Ein Widerspruch zu v. 31 entsteht keineswegs, wenn man v. 13 f. als Hinweis auf eine Säkularfeier, die ja von Hause aus Sühnehandlung ist, versteht. Theologisch ausgedrückt — und hier handelt es sich um Theologie — steht in v. 13 f.: „unter deiner Leitung wird dem zu dieser Zeit auf der Welt lastenden Frevel der Schuldcharakter genommen“, nämlich durch die Piacularopfer. Die tatsächlichen Folgen der Sünde werden dadurch noch nicht ohne weiteres getilgt, sie bleiben noch einige Zeit, bis auch sie verschwinden: das steht v. 31 ff. Der Unterschied in der Tonschärfe (13 f. *scelus nostrum* und *formido*, aber 31 *prisca fraus*) ist zu beachten, und was er unter den *vestigia fraudis* versteht, sagt der Dichter ja deutlich: Schiffahrt, Ackerbau, Krieg — Dinge, welche als Folgen der Sünde vorgestellt werden, aber an sich nicht böse sind. Ackerbau gab's schon im silbernen, Krieg im ehernen Zeitalter, *non scelerata tamen* war jene Generation; nur die Schiffahrt hat schon für Arat 110 f. einen bedenklichen Charakter, sie ist erst im eisernen Zeitalter erfunden worden (Ovid Met. I 123—132, Vergil Georg. 1, 125 ff.; die beste Parallele Ovid Am. III 8, 45 ff.). *Scelesti* sind dagegen die Zeitgenossen des Vergil in dem Sinne, wie Horaz Epod. 7 und 16, Carm. I 2, 29 es meint, weil das im Bürgerkrieg vergossene Blut an ihren Händen klebt. Trotz der scharfsinnigen Ausführungen von S. Reinach Revue de l'hist. des rel. 1900 Bd. 42, 376 ff. vermag ich hier auch nicht an ‚orphische‘ Sünden zu glauben.

Es folgt v. 18—25, 26—36, 37—45 in drei deutlich markierten Absätzen die Schilderung der mit der Geburt beginnenden, mit seinem Heranwachsen sich entwickelnden und bei seinem Mannesalter sich vollendenden glücklichen Zeit. Marx hat a. a. O. S. 114 gezeigt, daß der die Wiege umrankende Epheu und das assyrische Balsamkraut den Darstellungen der Geburt des Dionysos entstammen (Eurip. Phoen. 649 ff. Dionys. Perieg. 935 ff.). Alles andere gehört zu dem typischen Bilde des

goldenen Zeitalters, in dem es weder Gefahr noch Arbeit mehr gibt, wie es schon Hesiod erga 109 ff. zeichnet. Indessen findet sich — abgesehen von dem Gedanken der παλιγγενεσία — das Bild von v. 22 und 24 f. nicht bei Hesiod, und Marx hat S. 123 diese Züge, die „Freundschaft der *armenta* mit den *leones*“ und das „Aussterben der Giftschlange“ auf jüdischen Einfluß zurückgeführt: er verweist auf *carm. Sibyll. III* 788 ff., eine Stelle, die ihrerseits nur Jesaias 11, 6 ff. paraphrasiert, und Philo de praemiis 89 ff. p. 422 M. Sudhaus hat ihm S. 44 ff. darin widersprochen: er hebt mit Recht hervor, daß hier bei Vergil von „Freundschaft der Rinder mit den Löwen“ direkt nichts steht, sondern daß die Rinder keine Löwen fürchten, weil es keine mehr gibt: sie werden ebenso wie Schlangen und Giftkräuter aussterben. Dann ist die starke Ähnlichkeit mit Jesaias und dem III. Buch der Sibyllinen aber beseitigt, denn dort weiden Wölfe und Lämmer, Parder und Böcklein, Bären und Rinder gleichmäßig Gras fressend zusammen, und der „fleischfressende Löwe wird Heu aus der Krippe fressen wie ein Rind“ und die Schlangen und Ottern werden mit den Kindern schlafen, ohne ihnen etwas zu tun. Die Giftkräuter werden überhaupt nicht erwähnt. Wenn Sudhaus dann aber in Übereinstimmung mit Kießling (Einl. zu *epod.* 16) die Schilderung des Vergil als Antwort auf Horaz *epod.* 16, 28—33, 49—52 erklären will, so wird ihm nicht jeder folgen können.

Horaz fordert seine Genossen auf, Italien zu verlassen mit dem Schwur, erst dann die Rückkehr für erlaubt zu halten, wenn Felsen schwimmen, der Po die Berge Apuliens hinauf- fließt und der Appenin sich ins Meer senkt,

30 *novaque monstra iunxerit libidine*
mirus amor, iuvet ut tigris subsidere cervis
adulteretur et columba miluo
credula nec ravos timeant armenta leones
ametque salsa levis hircus aequora.

Und dann wird das glückliche Land geschildert, wo unter anderem

mella cava manant ex ilice, montibus altis
levis crepante lympa desilit pede,

illic iniussae veniunt ad mulctra capellae
 50 *refertque tenta grex amicus ubera,*
nec vespertinus circumgemit ursus ovile
neque intumescit alta viperis humus.

Hierauf soll Vergil in v. 21—25 antworten: „die Zeit wird gut, was du im fernen Westen suchst, findest du nun in der Heimat. Du willst heimkehren, wenn die Stiere keine Löwen mehr fürchten? Gut! So bleibe gleich, das geht auf dem ganzen Erdkreis jetzt in Erfüllung“ usw. Dagegen ist zunächst darauf hinzuweisen, daß gerade das paradoxeste Tierbild bei Vergil fehlt: was hinderte ihn denn, zu sagen, daß im goldenen Zeitalter Hirsche mit Tigerkatzen, Tauben mit Habichten Bastarde zeugen würden? Vielleicht der gute Geschmack, wird man antworten, dieser gebot ihm, nur das vorstellbare Bild v. 33 zu benutzen: veranlaßte er ihn auch, den Bären von v. 51 zu beseitigen und so eine weitere charakteristische Beziehung auf die Worte des Kollegen zu verwischen? Aber es ist doch das Bild von v. 49 f. bei Vergil v. 21 f. deutlich wiederholt, ebenso wie v. 47 in ecl. v. 30. Und wer dabei noch den Anklang an den Wortlaut vermißt, der wird auf ecl. v. 22 *nec magnos metuent armenta leones* hingewiesen. Mir scheinen die gleichen Bilder für Abhängigkeit des einen vom anderen nichts zu beweisen: es ist geläufige Münze, die uns bei den Dichtern begegnet, und den Gleichklang in einem Hexameterschluß möchte ich nicht hoch bewerten: Ovid Am. III 8, 40 sagt

et in quercu mella reperta cava,
 später hat er gesungen (Met. I 112):

flavaque de viridi stillabant ilice mella
 und hat sicher dabei nicht epode 16, 47 vor Augen.

Wenn Tibull I 3, 45 schreibt

ipsae mella dabant quercus, ultroque ferebant
obvia securis ubera lactis oves

so braucht er nicht von Vergils vierter Ekloge abhängig zu sein, obwohl in *securis* sogar der Gedanke ausgedrückt ist, daß keine wilden Tiere zu fürchten sind. Daß hier typische Züge gemeinsamer griechischer Quellen zugrunde liegen, nimmt Usener (Rhein. Mus. 57, 181; vgl. Sintfluthsagen S. 202 ff. und

die Schilderung von Kreta, ebenda S. 200) an. Und diese Quellen müssen bereits die Vorstellung geboten haben, daß es im goldenen Zeitalter keine wilden Tiere und giftigen Kräuter gab: das lehrt uns sogar Vergil selbst. — In den bald nach ecl. 4 entstandenen Georgica I 125 ff. malt er das selige Zeitalter, und im Unterschied davon das unter Juppiter stehende aus. Die breite Schilderung der zweiten Zeit ist so eingehend, daß sie nicht aus den wenigen Worten der vierten Ekloge herausgesponnen sein kann, auch ist trotz vieler Ähnlichkeiten nicht eine Quelle, wie Ovid Met. I 89 ff. sie hatte, benutzt, weil Vergil hier offenbar überhaupt nur zwei Zeitalter unterscheidet. Es kehren die meisten uns aus ecl. 4 bekannten Züge in anderem Zusammenhang und durch neue vermehrt wieder. Darunter heißt es von Jupiters Neuerungen

*ille malum virus serpentibus addidit atris
praedarique lupos iussit,*

also waren im goldenen Zeitalter die Schlangen ohne Gift und die Wölfe zahm: es ist lehrreich, daß es nicht genau der Gedanke von ecl. 4 ist, sondern das bei Horaz ep. 16, 33. 51 f., Tibull I 3, 46 und Philo begegnende Bild, aber in einem Zusammenhang, in den es erstens sicher hineingehört, und in welchem zweitens jeder direkte jüdische Einfluß, wie ihn Marx für ecl. 4 annimmt, ausgeschlossen ist. Und nun begegnen hier auch, und zwar in passender Umgebung, wenn auch nicht die Giftkräuter selbst, so doch ihre nächsten Verwandten, das Unkraut: *robigo*, *carduus*, *lappaeque tribolique*, *lolium* und *avenae* erscheinen (v. 151 ff.) erst unter Juppiter, fehlten also im goldenen Zeitalter.

*) Dadurch ist ausgeschlossen, diese ganze Vorstellungsreihe bei den römischen Dichtern so entstanden zu denken, daß Vergil in geistreicher Weise ein rhetorisches ᾠδύγατον des Kollegen Horaz als ein bevorstehendes Wunder in seine Schilderung des goldenen Zeitalters aufgenommen und den jüngeren Dichtern als literarisches Muster übermittelt hätte. Ausgeschlossen ist auch, daß Vergil in ecl. 4 von dem jüdischen Sibyllinum III 788 ff. direkt abhängig ist; das wird noch weiter erhärtet durch die vorhin behandelte Notiz des Servius, die

uns ein verlorenes Sibyllenorakel als Quelle wahrscheinlich macht. Vielmehr werden alle diese römischen Schilderungen des goldenen Zeitalters bei gegenseitiger Unabhängigkeit auf griechische Vorbilder hellenistischer Zeit zurückgehen. Die Bekanntschaft Vergils mit Stücken der uns erhaltenen sibyllinischen Literatur hat Norden S. 480 weiter verfolgt und aus der Übereinstimmung von Aen. VI 799 mit Sib. V 16, Aen. III 700 mit Sib. III 736 schlagend erwiesen: er schließt aber vorsichtigerweise, und meines Erachtens mit Recht, auf Benutzung, welche durch Zwischenquellen vermittelt worden ist. Keineswegs ist aber dadurch der auch von Norden gebilligte Hauptgedanke von Marx beseitigt, daß nämlich dieses (griechische) Bild seinerseits unter orientalischen, speziell jüdischen Einflüssen seine vorliegende Gestalt erhalten hat: das gilt insbesondere von der die vierte Ekloge bestimmenden Vorstellung, daß die glückliche Zeit durch ein eben geborenes Kind aus göttlichem Geschlecht herbeigeführt werden wird.

Nun hat aber Marx mit Nachdruck betont, daß bei Vergil „der erwartete Held durchaus Mensch ist“: er hat mit besonderer Sorgfalt die Argumente gesammelt und eindrucksvoll vorgeführt, welche den Zusammenhang dieser Ekloge mit der Geburt des zweiten Sohnes des Pollio, Asinius Gallus, dartun. Trotzdem sagt Vergil an keiner Stelle geradezu, daß das Knäblein ein Sohn des Pollio sei, sondern läßt das, sicher mit voller Absicht, in orakelhaftem Dunkel. Deutlicher gibt er zu verstehen, daß dieses Kind ein Sohn oder Nachkomme des Juppiter sein werde: *cara deum suboles, magnum Iovis incrementum* (v. 49) verstehe ich so, eine Eigenschaft, die ihn auch berechtigt, wie ein Gott und unter Göttern und Heroen zu leben (v. 15 f.). Daß diese Interpretation richtig ist, zeigt der Vers 398 der Ciris, wo die Dioskuren *cara Iovis suboles, magnum Iovis incrementum* heißen, einerlei, ob der Verfasser der Ciris den Vergil nachahmt oder sein Vorbild ist (Skutsch Vergils Frühzeit S. 148). Dies kann nicht darum gesagt sein, weil Pollio sein Geschlecht auf Juppiter zurückführte, wovon wir nichts wissen, im Gegenteil — Marx betont S. 109, daß Pollio ein *homo novus* ohne Ahnen war, — sondern Vergil spricht

nur aus, was die gegebene Vorstellungsreihe notwendig forderte, daß ein Göttersohn die Welt erlösen werde. Wer den Sohn des Pollio als diesen Erlöser betrachtete, mochte sich eventuell nach der beliebten Formel θεῶν—φύων (Usener Rhein. Mus. 53, 332 ff.) die Sache erklären. Mit derselben beabsichtigten Zweideutigkeit ist v. 17 von *patriae virtutes*, v. 26 von den *facta parentis* die Rede: man kann es auf Pollio und auf Juppiter beziehen; auf den letzteren passen die Worte freilich besser. Dazu vgl. auch S. Reinach in *Revue de l'hist. des relig.* 1900. Bd. 42, 373. Skutsch, der an einen Enkel des *divus Iulius*, einen Sohn des *pacator orbis* Augustus denkt, braucht hier keine Zweideutigkeit anzunehmen; hier liegt die Stärke seiner Position: v. 17 bezieht er *patriis virtutibus* zu *pacatum* und v. 26 wird das *legere facta parentis* vielleicht leichter verständlich. V. 7 *iam nova progenies caelo demittitur alto* liegt unzweifelhaft die hellenistische Sotervorstellung zu Grunde, die wir aus Cicero de imp. Cn. Pompei 14, 41 *Pompeium sicut aliquem non ex hac urbe missum, sed de caelo delapsum intuentur* und deutlicher ad Quintum fr. I 1, 2, 7 *nam Graeci sic te ita viventem intuebuntur, ut quendam ex annalium memoria aut etiam de caelo divinum hominem esse in provinciam delapsum putent* (Forbiger) kennen, wozu Wendland in *Zeitschr. f. neut. Wiss.* V (1904) 341 ff. zu vergleichen ist. Zu dem auffälligen *decem menses* in v. 61 möchte ich die Frage aufwerfen, ob etwa Zehnmonatskinder als Götterkinder oder sonst als zu großen Dingen auserwählt galten? Ähnlich ist es ja sicher mit dem v. 60 erwähnten Lächeln des Neugeborenen: das hat Crusius Rhein. Mus. 51, 551 f. schön erläutert, wenn ich auch nicht mit ihm den Text Quintilians (IX 3, 8) *qui non risere parenti* für v. 62 vorzuziehen wage; übrigens ist es auch bei Quintilian nur Konjekture, nicht Überlieferung.

S. 7. Hier setzt das mythologische Problem ein: das goldene Zeitalter am Anfang der Menschheitsgeschichte, dasselbe an ihrem Ende, die Inseln der Seligen, das Paradies der Verstorbenen sind nur Varianten des mythischen Bildes vom Götterland: das hat Hermann Usener *Sintfluthsagen* S. 197 ff. gezeigt. Allerlei Material auch bei H. Lüken *Die Traditionen*

des Menschengeschlechts oder die Uroffenbarung Gottes unter den Heiden 1856.

S. 8. Über den Begriff des *saeculum* und die Säkularfeiern vgl. Wissowa Religion und Kultus der Römer S. 363 ff. Marquardt Röm. Staatsverwaltung III 385 ff. Hauptgewährsmann ist Censorin de die natali 17.

S. 9. Von der Weissagung des Jahres 88 erzählt Plutarch Sulla 7. Über den Kometen und die Prophezeiung des Haruspex vgl. S. 37 sowie, besonders über die für 40/39 geplante Säkularfeier Sudhaus, S. 38 f. Die Varronische Ansetzung des *saeculum* auf 110 Jahre leitet Reitzenstein (Nachr. d. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1904 S. 324) aus einer ägyptischen Quelle her, „weil in Ägypten uns als Bitte und Segenswunsch seit ältester Zeit begegnet ‚möchte ich (möchtest du) 110 Jahre alt werden‘; das gilt offenbar als äußerste Grenze menschlicher Lebenszeit“, z. B. Breasted Ancient records of Egypt. III p. 269 § 626.

S. 10. Näheres über die Alexanderlegenden bei F. Kamper Alexander der Große und die Idee des Weltimperiums in Prophetie und Sage 1901 (= Studien und Darstellungen aus dem Gebiet der Geschichte herausg. v. H. Grauert I, 2—3).

S. 11. Die Geschichte des hellenistischen und römischen Soterbegriffes hat Paul Wendland im Usenerheft von Preuschens Zeitschr. f. neutestam. Wissenschaft V (1904) S. 335 ff. geschrieben. Dort auch die Quellenbelege und weitere Literatur. Im größeren Zusammenhang schildert Wendland in seiner hellenistisch-römischen Kultur (= Handbuch zum Neuen Testament I 2) S. 73 ff. den hellenistischen und S. 87 ff. den römischen Herrscherkult.

S. 12. Die Inschrift von Rosette bei Dittenberger Orientis graeci inscriptiones selectae I n. 90, die für uns wichtige Partie auch bei Wendland Kultur S. 75 ff.

S. 13. Der Volksbeschluß von Ephesus bei Dittenberger Sylloge inscriptionum graecarum I n. 347, Wendland Kultur S. 100. Als Cäsars Rivale Pompejus noch auf der Höhe des Erfolges stand, im Jahre 62, hat man ihm zu Mytilene eine Ehreninschrift gesetzt, die ihn als σωτήρ καὶ κτίστας der Stadt

feiert und ihn als Friedefürsten preist: „der ein Ende gemacht hat den Kriegen, welche die Welt zu Wasser und zu Lande beherrschten“, Dittenberger Sylloge I n. 337. Wie deutlich klingt schon da die Friedenssehnsucht hindurch — und die Welt mußte noch ein volles Menschenalter warten!

S. 14. Die Inschrift von Priene bei Dittenberger *Orientalis inscr.* II n. 458, das hier Wichtige bei Wendland *Kultur* S. 101 n. 5. Die Augustusinschrift aus Halikarnaß in den *Ancient greek inscriptions in the British Museum* n. 894, vgl. Wendland *Kultur* S. 102 n. 6.

S. 15. Über den Panegyricus auf Augustus in Vergils Aeneis VI hat E. Norden im *Rhein. Mus.* 54, 466 ff. gehandelt.

S. 16. Servius im Kommentar zu ecl. 4 schwankt beständig zwischen der Deutung auf einen Sohn Pollios und der Bezugnahme auf Augustus hin und her. Auf Jesus Christus haben die Christen die vierte Ekloge gedeutet, so zuerst Lactantius *Instit.* VII 24, dann Kaiser Konstantin in der Rede vor den Nicänischen Vätern c. 19. 20 (Eusebius Werke I herausg. v. J. Heikel S. 181 ff.).

S. 16. Über die Stimmung der augusteischen Zeit Wendland *Kultur* S. 87 ff., die religiösen Reformen des Augustus bespricht Wissowa *Religion u. Kultus d. Römer* S. 66 ff.

S. 16. Sueton Aug. c. 50 berichtet von dem Siegelring mit Alexanders Bild, c. 94 von allerlei Wundern und Vorzeichen. Strabo XIII 1, 27 p. 594 nennt den Cäsar *φιλαλέξανδρος*.

S. 17. Außer Wissowa *Rel.* S. 68 ff. vergleiche, besonders zur Würdigung der politischen Klugheit des Kaisers in der Verwertung religiöser Vorstellungen Wissowas Rede über „die Säkularfeier des Augustus“ Marburg 1894.

S. 17. Die Legende, daß Augustus ein Sohn Apollos sei, erzählt Sueton Aug. 94. Dazu vgl. Usener *Weihnachtsfest* I S. 73. Über die Apollostatue Servius ecl. 4, 10 *tangit Augustum, cui simulacrum factum est cum Apollinis cunctis insignibus*.

S. 18. Das ‚Wiederaufrichten des Zerfallenen‘ ist typisch für die Heilandsinschriften: Dittenberger *Or. inscr.* 90, 34 (Wendland *Kultur* S. 77), *Or. inscr.* 458, 6 f. (Wendland *Kultur*

S. 101), Cicero pro Marcello 8, 23 (Wendland Zeitschr. f. neut. Wiss. V 344). Vgl. den in der nächsten Anmerkung zitierten Senatsbeschluß, der ja von dieser Idee ausgeht.

S. 18. Lob des Caligula Dittenberger Sylloge 364 (Wendland Kultur S. 102 n. 8). Konstantin als σωτήρ (312 n. Chr.) Dittenber Or. inscr. 569, 1. Senecas Apocolocyntosis in Buechelers kleiner Ausgabe des Petronius S. 227. Den Senatsbeschluß unter Claudius gibt Bruns Fontes iuris Romani antiqui⁶ S. 190 n. 51 (CIL X 1401), Dessau Inscriptiones latinae selectae II n. 6043. In den höchsten Tönen preist ein anonymes Gedicht die Regierungszeit des Nero als glückliches Zeitalter bei Riese Anthologia latina II n. 726. Aber auch Tacitus nennt das Leben in der Zeit Trajans ein *hanc beatissimi saeculi lucem videre* Agricola 44: es waren böse Zeiten vorausgegangen.

S. 19. Über den hellenistischen und römischen Herrscherkult hat E. Kornemann in den Beiträgen zur alten Geschichte I S. 51 ff. die grundlegende Sammlung und kritische Sichtung des Materials vorgenommen. Eine knappe Skizze gibt Wendland Hellenistisch-röm. Kultur S. 73 ff. J. Kaerst Geschichte des hellenistischen Zeitalters II 1 S. 374 ff. lehnt die bisher übliche Erklärung des Herrscherkultes aus den beiden Bestandteilen, dem griechischen und orientalischen, ab und hält ihn für die Konsequenz des neu entstandenen hellenistischen Herrschaftsbegriffes: sein Ursprung sei von „oben her“ erfolgt. Aber daß der Heilandsbegriff, der sich unleugbar bald mit dem Herrscherkult verbunden hat, nicht eine hellenistische Neuschöpfung war, steht ja unbedingt fest. Das scheint mir, abgesehen von anderem, für die gewöhnliche Auffassung zu sprechen.

S. 19. Solche normale babylonische Königstitulaturen z. B. in der Keilinschriftlichen Bibliothek (= KB) I S. 17, 15 ff. 55, 10 ff. II S. 35. 39 f. 53 u. ö. Die Keilinschrift des Antiochus Soter ebenda III 2 S. 137. Die griechischen Inschriften des Antiochus Soter bei Dittenberger Or. inscr. I n. 219, 37. 26 (vgl. auch Z. 6. 10. 14 f. Friede und das Glück der alten Zeit, Mehrung des Reiches). Sein Nachfolger heißt Antiochus „Theos“, doch ist es unsicher, ob er den Beinamen schon bei

Lebzeiten führte: die göttliche Strahlenkrone umrahmt sein Haupt auf den Münzen. Inschrift Seleukus' II Dittenberger Or. I n. 227, 5 διὰ τὴν πρὸς αὐτὸν τὸν θεὸν (Apollo) συγγένειαν. Zum Ganzen vgl. Kornemann S. 78 ff.

S. 19. Über die Göttlichkeit der altbabylonischen Könige Zimmern bei Schrader Keilschriften und das alte Testament (= KAT)³ S. 379, Anm. 2 mit der bemerkenswerten Einschränkung S. 639 f. Vgl. auch Kaerst S. 376. O. Weber Literatur der Babylonier und Assyrier (1907) S. 208, Winckler Ex Oriente lux II 2, 43 ff.

S. 20. Die Gudeainschriften in KB III 1, 27 ff. und neu bearbeitet durch Thureau-Dangin in der Vorderasiatischen Bibliothek (= VAB) I 1 (1907). Vgl. VAB S. 67 B 2, 16 „das Kind der Gatumdug“, ebenso S. 77 D 1, 17. S. 83 F 1, 12 ff. „den Gatumdug, seine Herrin in Lagasch, ihrer geliebten Stadt, im schönen Heiligtum geboren hat“, ähnlich S. 109, 17, 13. S. 93,3, 6 ff. Gebet Gudeas an Gatumdug: „ich habe keine Mutter, du bist meine Mutter; ich habe keinen Vater, du bist mein Vater . . . in dem Heiligtum hast du mich geboren“. CARL BEZOLD hat mir auf meine Anfrage in liebenswürdiger Hilfsbereitschaft die Richtigkeit des Satzes bestätigt, „daß verglichen mit den ägyptischen Titulaturen die betreffenden babylonischen nur gelegentlich und nur in altbabylonischer Zeit vorkommen“ und mich auf das Folgende hingewiesen. Die Setzung des Gottesdeterminativs *ilu* vor dem Namen Hammurabis hat Ungnad in der Zeitschr. f. Assyriologie 22 S. 8 richtig daraus erklärt, daß der erste Bestandteil dieses Namens ein Göttername ist; sie bedeutet also nicht Göttlichkeit für Hammurabi selbst: so auch schon Zimmern KAT 481, 2. „Aus ganz ähnlichen Gründen müssen wir auch in anderen Fällen vorsichtig sein und eventuell davon Abstand nehmen, aus diesem Determinativ allein schon Schlüsse ziehen zu wollen. Abgesehen davon bleiben nur wenige Stellen, in denen von einer göttlichen Auffassung der altbabylonischen Herrscher (oder ihrer Statuen?!) die Rede ist.“ Als von Nina (oder einer anderen Göttin) „genährt mit heiliger Milch“ bezeichnen sich die altbabylonischen Könige Eannatum (VAB I 1 S. 19, 5, 47.

S. 20. Die Zeugnisse für Assurbanipal als Götterkind bei Zimmern KAT S. 379. Das Selbstlob des Königs KB II 157, der Brief des Höflings bei Zimmern KAT 380 f., der auf die Omina als Gegenbilder hinweist.

S. 21. Als ein sicheres Beispiel für die Anschauung, daß eine neue Epoche beginne, sehe ich die Bemerkung Sargons (722—705 KB II 47) an, welcher von „den 350 alten Fürsten“ redet, „welche vor mir die Herrschaft über Assyrien ausgeübt und die Mannschaft Bels regiert hatten“: denn 350 ist die runde Zahl der Tage im Mondjahr, welches also hier als abgelaufen bezeichnet wird. Fraglich ist nur, wieweit man noch das Bewußtsein von der Bedeutung der Formel hatte. Dagegen scheint die Kalenderreform Nabonassars (Winckler in KAT S. 24) nicht in diesen Zusammenhang zu gehören. Auch mit den 1635 Jahren, seit denen Assurbanipals Zug gegen Elam geweissagt war (KB II 209), läßt sich nichts anfangen. Die mit der Präzession zusammenhängenden angeblichen Weltperioden Babylons (Winckler in KAT 332 ff. vgl. 383) sind noch eine sehr unsichere Größe. „Möchte doch der Verfasser oder sonst ein Assyriologe auch nur eine einzige Stelle in den bis jetzt bekannten Keilinschriften beibringen, an der eine Lehre von Weltzeitaltern unzweideutig zum Ausdruck kommt, eine Stelle, aus der mit anderen Worten nachzuweisen wäre, daß die altbabylonischen Priester Kenntnis von der Präzession des Jahres gehabt haben“ bemerkt Bezold im Archiv f. Religionswissenschaft X (1907) S. 124 gegen Jeremias, Babylonisches im Neuen Testament.

S. 22. H. Greßmann hat in seinem Buch über den Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie S. 250 ff. einen höchst interessanten Versuch gemacht, durch Rückschlüsse von den israelitischen Vorstellungen aus das für uns ja noch ziemlich undeutliche Bild des babylonischen Hofstils mit bestimmten Zügen auszustatten. Überzeugendes können da freilich nur neue Textfunde bringen. Die ganze Bedeutung der römischen Heilandsidee ist uns z. B. doch auch erst wirklich durch die Inschriftenfunde aufgegangen — also warten wir ruhig. Sehr zu erwägen ist aber, ob wir nicht für die hellenistische Gottkönigsidee auf die uns zur Zeit ja noch ganz

unbekannten Vorstellungen der in Kleinasien und Syrien einheimischen Völker zurückgreifen müssen. Es braucht ja doch nicht alles aus dem alten Kulturzentrum zu kommen.

S. 22. Über die Vergötterung des ägyptischen Königs vgl. Erman Die ägyptische Religion S. 39f. Steindorff Blütezeit des Pharaonenreiches (1900) S. 70. Wiedemann Ägypt. Geschichte I S. 74 über die Titulatur. W. Max Müller in Orient. Lit. Ztg. XII S. 1 ff. Umfassende Darstellung bei A. Moret Du caractère religieux de la Royauté Pharaonique Paris 1902 (Diss.). Wiedemann im Muséon 1894.

S. 22. Titel des Ptolemaeus Philadelphus nach Wiedemann, der des Augustus bei Mommsen Römische Geschichte V 565, Wendland Kultur S. 102 n. 7.

S. 23. ALFRED WIEDEMANN hat die Freundlichkeit gehabt, mich darauf hinzuweisen, daß in den hieroglyphischen Königsinschriften, welche bei Breasted Ancient records of Egypt und Brugsch Geschichte Ägyptens übersetzt sind, auch das Lob der Regierung des gegenwärtigen Königs in hohen Tönen mit gelegentlicher Einmischung mythologischer Züge gesungen wird. So preisen die Untertanen Ramses II. (ca. 1300 v. Chr.?) als „Herr der Wohlfahrt, Schöpfer der Ernte, Bildner und Former der Sterblichen, Spender des Odems an alle Menschen, Beleber der Götterschar insgesamt . . Mehrer des Kornes, zu dessen Füßen die (Glücksgöttin) Ranen weilt, Bildner der Großen, Schöpfer der Geringen, dessen Worte die herrlichste Fülle erzeugen, der da wacht, wenn die anderen Menschen ruhen, dessen Stärke Agypten beschirmt“ usw. (Brugsch S. 481 Breasted III S. 108), oder „wenn du sprichst zum Wasser ‚komm auf den Berg‘, so erscheint der Regen sofort auf deinen Ausspruch“ (Brugsch S. 534, 17 Breasted III S. 121). Der Gott Ptah verheißt ihm in einer langen Rede unter anderen Gütern auch folgendes (Breasted III 178 § 404): *I give thee a great Nile, I endow for thee the Two Lands with wealth, produce, food, and luxuries, giving plenty in every place where thou treadest. I give to thee constant harvests, to feed the Two Lands at all time; the sheaves thereof are like the sand of the shore their granaries approach heaven and their grain-heaps are liek*

mountains. There is joy and laudation at seeing thee, (for) plenty of fish and fowl are under thy feet usw. Das Lob der Regierung des gleichfalls der neunzehnten Dynastie angehörenden Merneptah gilt insbesondere der sorgenlosen Sicherheit des Landes (Breasted III S. 263 § 616): *The strongholds are left to themselves, the wells are opened (again). The messengers skirt the battlements of the walls, shaded from the sun, until their watchmen wake. The soldiers lie sleeping, and the border scouts are in the field at their (own) desire. The herds of the field are left as cattle sent forth, without herdmen, crossing (at will) the fulness of the stream. There is no uplifting of a shout in the night: 'Stop! Behold, one comes, one comes with the speech of strangers!' One comes and goes with singing, and there is no lamentation of mourning people. The towns are settled again anew; as for the one that ploweth his harvest, he shall eat it. Re has turned himself to Egypt; he was born, destined to be her protector, the king Merneptah.* Weitere Beispiele bei Brugsch S. 594. 624 f. Die Ähnlichkeit solcher Stellen mit dem Lob des Assurbanipal liegt klar zu Tage.

S. 23. Auf diese ägyptischen Prophezeiungen als Vorbilder der israelitischen Prophetie hat Eduard Meyer zuerst hingewiesen: Sitzungsber. d. Berliner Akad. d. Wissensch. 1905 S. 651 und Die Israeliten und ihre Nachbarstämme 1906 S. 451 ff.

S. 23. Die Weissagung vom Anfang der XIX. Dynastie ist in einem Leidener Papyrus erhalten. H. O. Lange hat sie in den Sitzungsber. d. Berliner Akad. 1903 S. 601 ff. behandelt und in ihrem entzifferbaren Teile ins Deutsche übersetzt. Eine Neubearbeitung von Gardiner steht bevor.

S. 24. Aus einem Petersburger Papyrus notiert Golénischeff im Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptiennes et assyriennes XV (1893) S. 89 folgendes: *Un roi viendra du Sud, Améni le véridique de nom. Il sera fils de femme (ou fils d'une femme?). Il naîtra dans Il prendra la couronne de la Haute-Égypte et élèvera la couronne rouge de la Basse-Égypte. Il réunira la double couronne et il posera les deux diadèmes sur leurs supports (? places?) parcourant le Sud en travaillant de la rame dans Les gens de l'époque du*

filis de l'homme se réjouiront au point de perpétuer son nom à toute éternité. Ils seront loin du mal. Aussi les impies abaisseront-ils leur bouche de crainte de lui. Les Aamou tomberont devant ses coups, et les Tamahou tomberont devant sa flamme. Les impies dépendront de ses décisions, les révoltés de sa puissance. L'uraeus à son front calmera les révoltés. On bâtitra un mur, celui du prince, afin de ne pas laisser entrer les Aamou dans l'Égypte.

S. 24. Die Manethoweissagung hatte U. Wilcken früher mit dem Töpferorakel zusammengebracht: s. unten.

S. 24. Den demotischen Papyrus übersetzt und erläutert J. Krall in den Festgaben zu Ehren Max Büdingers S. 1 Vom König Bokchoris. Über Bokchoris haben wir Julius Africanus (I 204 f. Gelzer) die Notiz ἐφ' ὃ ἀρνίον ἐφθίγγετο ἔτη ΜϚ (vgl. Aelian nat. hist. XII 3). Diese 990 Jahre sind natürlich Variante zu den 900 des Papyrus. Der Papyrus ist datiert vom 34. Jahre des Augustus. E. Revillout hat in der Revue égyptologique I (1880) S. 146 ff. II (1882) S. 1 ff. 52 ff. Prophezeiungen einer Pariser demotischen Chronik aus der Ptolemäerzeit veröffentlicht, übersetzt und besprochen. Die überaus dunkle Sprache des Textes liefert indes für uns keine direkt brauchbaren Parallelen.

S. 25. Das Töpferorakel hat zuerst Wessely veröffentlicht in den Denkschriften d. Wien. Akad. phil.-hist. Kl. Bd. 42 (1893) N. 2 S. 3 ff. Dann hat U. Wilcken es eingehend behandelt (Aegyptiaca, Festschrift für G. Ebers S. 146 ff.) und es für eine Variante der Amenophisprophezeiung Manethos (S. 24) erklärt. R. Reitzenstein hat in den Nachr. d. Göttinger Ges. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 1904 Heft 4 S. 309 ff. den Text neu bearbeitet und als „ein Stück hellenistischer Kleinliteratur“ gewertet. Er setzt die Entstehung des Stückes in die Zeit des Ptolemaeus Euergetes II., Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. Schließlich hat Wilcken im Hermes Bd. 40 (1905) S. 544 ff. unter Verzicht auf seine frühere Annahme eine neue Rekonstruktion des Textes vorgeschlagen und Reitzensteins Aufstellungen mannigfach modifiziert. Die Datierung in die Ptolemäerzeit ist durch Erwähnung der Stadt am Meere sicher, was nur Alexandria sein kann, wie Reitzenstein erwiesen hat.

Unter dem Zurückkehren der Jahreszeiten in ihren richtigen Lauf versteht Wilcken den Eintritt einer neuen Sothisperiode — was übrigens dem letzten Redaktor der uns vorliegenden Form nicht zum Bewußtsein gekommen zu sein braucht. Zu der Wendung, die Lebenden wünschten, daß die Verstorbenen auf-
erstehen möchten, um an dem Guten teilzuhaben, bietet die
Inscription von Priene S. 14 das direkte Gegenstück. Eine Form
unseres Orakels mag auch der Sibylle III 652 vorgelegen haben.
Das in ägyptischer Anschauung wohlbegründete ἐπὶ τὰ πνευ-
τήκοντα πέντε ἔτη σήμενης ὑπάρχων ἀπὸ Ἡλίου παραγένηται
βασιλεύς kehrt deutlich als Fremdkörper bei der Sibylle wieder
καὶ τότε ἀπ' Ἡελίοιο θεὸς πέμψει βασιλῆα. Das nimmt auch
Bousset Judentum² S. 259, 553, 2 an, der sonst in bezug auf
die Konstatierung ägyptischer Einflüsse sehr skeptisch ist.

S. 26. Reitzenstein hat im Poimandres S. 176 ff. aus dem
Text der Κόρη κόσμου auch die Vorstellung von Osiris als einen
Weltheiland gewonnen, den die Menschen erflehen mit dem
Gebet χάρισαι νόμους τῷ βίῳ . . . πλήρωσον καλῶν ἐλπίδων πάντα,
φοβείσθωσαν ἄνθρωποι τὴν ἀπὸ θεῶν ἐκδικίαν. Doch führt das
schon in das rein mythologische Gebiet hinein, das ich hier
nicht berühren will.

S. 26. Über die Messiasidee im alten Israel vgl. Hermann
Schultz Alttestamentliche Theologie⁵ S. 607 ff. Smend Lehrb.
d. alttest. Religionsgeschichte² S. 230 ff.

S. 27. Die Stellen Amos 9, 8 ff. Hosea 2, 19 ff. werden
eben um ihres Inhaltes willen von verschiedenen Gelehrten für
spätere Zusätze gehalten, ja sogar Jesaias 9 und 11 werden in
exilische Zeit gesetzt: vgl. Marti z. St. im Kurzen Hand-Com-
mentar. Das Kriterium ist stets der Widerspruch der sonstigen
Ansichten des betreffenden Propheten gegen das Zukunftsbild.
Diese Argumentation erscheint mir nicht eben durchschlagend,
vollends nicht, wenn wir es mit überkommenem Traditionsgut
zu tun haben. Smend Rel.gesch. S. 233, 1 spricht sich auch
für Echtheit von Jesaja 9 und 11 aus.

S. 29. H. Greßmann hat in seinem überaus scharfsinnigen
Buch über den Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie
(Forschungen zur Rel. u. Lit. des Alten und Neuen Test. 6)

sowohl hohes Alter dieser ganzen Anschauung als auch Abhängigkeit von einem bereits ausgebildeten babylonischen Stil wahrscheinlich zu machen versucht.

S. 29. Über die Messiasidee in jüdischer Zeit s. Bousset Religion des Judentums ² (1906) S. 255 ff. 268 ff. 275. 298 ff.

S. 30. Das glückliche Zeitalter geschildert bei Henoch 5, 10 syr. Baruchapocalypse 29. 39. 40. 73. 74. Buch der Jubiläen 23, 27 ff. Sibyllinen III 286 ff. 619 ff. 652 ff. 785 ff. V 414 ff. u. ö. Psalmen Salomonis 17—19. Die Texte deutsch bei Kautzsch Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testamentes II (1900).

S. 30. Die Frage, wie sich Jesus selbst zur Messiasidee seines Volkes gestellt habe, ist vielleicht das umstrittenste Problem dieses Gebietes. Vgl. den Bericht über die Frage, welchen H. Holtzmann geliefert hat: „das messianische Bewußtsein Jesu“ (1907) in Ergänzung seiner Darstellung in dem Lehrbuch d. neutest. Theologie I (1897) S. 234 ff.

S. 31. Über Chiliasmus der älteren Zeit s. Harnack Lehrbuch d. Dogmengesch. I ² S. 139 ff. Loofs Leitfaden d. Dogmengeschichte ⁴ S. 91 und S. 957 im Index s. v. Art. Chiliasmus in Haucks Real-Encycl. III 805 ff. von Semisch-Bratke.

S. 32. Paulus äußert sich über diese Fragen besonders I Cor. 15, II Cor. 5 (vgl. dazu Handbuch zum Neuen Testament III S. 146 ff. 183 ff. und Bousset bei Joh. Weiß Die Schriften d. Neuen Testaments übers. u. für die Gegenwart erklärt z. St.), I Thessal. 4, 13 ff. Zusammenfassende Darstellung bei E. Teichmann Die paulinischen Vorstellungen von Auferstehung und Gericht und ihre Beziehungen zur jüdischen Apokalyptik 1896. H. Holtzmann Neutest. Theologie II S. 187 ff.

S. 33. Ich kann der Ansicht Reitzensteins Poimandres S. 180 Anm. 1 nicht zustimmen, wenn er ausführt: „Nicht in der σωτηρία-Lehre an sich liegt die Eigenheit des Christentums, und noch weniger in der Hervorhebung der Heilwunder oder der Parallelisierung der körperlichen und geistigen Heilung, wie ich für Philologen nicht auszuführen brauche. Daß diese Erlösung nicht eine bloße Vertreibung der bösen Leiden-

schaften oder Laster, eine Befreiung vom Tode und Sicherung ewigen Lebens bei Gott, sondern zunächst eine Vergebung der Sünden ist, scheint mir das Neue.“ Denn — indem ich alles andere voll unterschreibe — mit diesem letzten kommen wir auch nicht über die Ideale der jüdischen Propheten bis auf Johannes, der zur Vergebung der Sünden taufte, hinaus: wie es denn die judenchristliche Gemeinde auch tatsächlich nicht gekommen ist! Über die Tiefe der Sündenempfindung in der hellenistisch-römischen Welt andererseits wage ich kein Urteil — sie scheint mir gelegentlich sehr innig und stark zu sein, und damit auch die Sehnsucht nach Vergebung, die sich ihre Heilmittel schuf. Über dies Problem wäre überhaupt eine gute Monographie erwünscht und lohnend. Mir scheint das Neue eben dies völlige Hinausheben der Idee über den Staub und die Pracht der Erde in Verbindung mit der Neuschöpfung der sittlichen Persönlichkeit auf Grund der Sündenvergebung und Geistesmitteilung. Erst das hat die Idee unüberwindlich und ewig gemacht.

S. 33. Eine sorgfältige Untersuchung des Sprachgebrauches von σωτήρ und verwandten Worten in der altchristlichen Literatur würde sich lohnen. Einstweilen läßt sich etwa folgendes sagen. Paulus ist unser ältester datierbarer Zeuge für die Anwendung des Titels σωτήρ auf Jesus. Phil. 3, 20 sagt er, daß wir „aus dem Himmel auch den σωτήρ erwarten, den Herrn Jesus“, welcher dann unsere Verwandlung in reine Geisteswesen vollziehen wird. Da ist die Vokabel deutlich in dem hellenistischen Sinn = „Messias“ gebraucht, während die Stelle inhaltlich den veränderten Vorstellungsinhalt zum Ausdruck bringt. Auch die ἐπιφάνεια τῆς δόξης τοῦ μεγάλου θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ Ἰησοῦ Tit. 2, 13 entstammt der hellenistischen Sphäre, wogegen die sofort folgenden Worte ὃς ἔδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ἡμῶν, ἵνα λυτρώσῃται ἡμᾶς den paulinischen Heilandsbegriff bieten (vgl. II Tim. 1, 10). So finden wir auch II Petr. 1, 11 die αἰώνιος βασιλεία τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ, Ev. Joh. 4, 42 und I Joh. 4, 14 steht sogar σωτήρ τοῦ κόσμου. Ignatius ad Philad. 9, 2 spricht von der παρουσία τοῦ σωτῆρος. Höchst lehrreich ist Lucas 2, 11 εὐαγγελίζομαι ὑμῖν

χαρὰν μεγάλην, ἥτις ἐστὶ παντὶ τῷ λαῷ (d. h. Israel), ὅτι ἐτέχθη ὁμῖν σήμερον σωτήρ, ὃς ἐστὶν Χριστὸς κύριος, und der Lobgesang der Engel verheißt ἐπὶ γῆς εἰρήνην ἐν ἀνθρώποις εὐδοκίας. Auch hier klingen die Formeln der hellenistischen Inschriften noch durch, aber der Verfasser interpretiert sie jüdisch und belehrt uns, σωτήρ sei so viel wie Χριστός, und die große Freudenzeit breche speziell für Israel herein. Ähnlich braucht die Apostelgeschichte 13, 23 τῷ Ἰσραὴλ σωτήρα Ἰησοῦν das dem Heiden geläufige Heilandswort statt des jüdischen Χριστός (vgl. auch 5, 31). Auch in späterer Zeit begegnet uns noch vereinzelt dieser Titel in einer seinem hellenistischen Sinne entsprechenden Umgebung: Clemens Alex. Strom. VII 2, 8, 1 ἐπὶ τὴν κοινὴν τῶν ἀνθρώπων ἐλήλυθεν σωτηρίαν vgl. Strom. IV 19, 118, 3 τὴν κοινὴν σωτηρίαν. Deutlicher bei Eusebius contra Marcellum II 4, 28 ὁ δὲ Χριστὸς τοῦ θεοῦ αὐτὸς ὁ κοινὸς ἀπάντων σωτήρ, de eccles. theol. III 15, 5 σωτῆρι καὶ βασιλεῖ τῶν ὅλων und ebenda 6 οἷά τις κοινὸς ἀπάντων σωτήρ . . . βασιλείαν βασιλεύει (vgl. auch I 9, 3. II 7, 12).

Daneben hat sich aber schon früh ein anderer Sprachgebrauch entwickelt, der auf diesen historisch-religiösen Hintergrund des Titels keine Rücksicht nahm, sondern sich einfach an die Wortbedeutung hielt: σωτήρ ist ein Mann, welcher σώζει, 'rettet'; wovon uns der Soter Jesus gerettet habe, wurde dann jeweils nach der religiösen oder theologischen Auffassung des betreffenden Schriftstellers modifiziert beantwortet: so meint Justin apol. II 6, 4 ff., Jesus heiße darum Soter, weil er die Menschen von der Macht der Dämonen auch jetzt noch beständig befreie, indem er oder seine Schüler in seinem Namen die Macht hätten, Besessene oder durch Zauberei Erkrankte zu heilen. Die normale und von allen anerkannte Antwort ist aber sowohl bei Paulus wie bei den Evangelisten und von da an in alle Zukunft: Jesus hat uns erlöst von den Sünden, dem Tode und der Gewalt des Teufels. In diesem Sinne wendet unter Berufung auf Matthäus 1, 21 Justin apol. I 33, 7 den Titel als Übersetzung seines Namens auf Jesus an, so gebraucht Clemens Alexandrinus fast ständig das Wort, obwohl er sehr gut weiß, daß es auch heidnischer Göttertitel ist (Protrept. III 42, 8. Strom. V 14, 137, 1), und dasselbe drückt

das Martyrium Polycarps 19, 2 aus, wenn es Jesus den σωτήρ τῶν ψυχῶν ἡμῶν nennt. Aber allmählich wird σωτήρ ganz farblose Bezeichnung Jesu, fast als Eigennamen empfunden, wie es Χριστός ja schon bei Paulus beinahe, und nach ihm unbedingt geworden war. Irenäus I 1, 3 bezeugt uns die Vorliebe der Gnostiker für den σωτήρ-Namen Jesu, eine Notiz, welche durch Nachrichten über die gnostischen Systeme wie durch erhaltene gnostische Schriften bestätigt wird. Hier stand natürlich die Errettung aus Dämonen- und Schicksalsmacht ursprünglich im Vordergrund, das erhaltene Material läßt das aber kaum noch erkennen, sondern zeigt σωτήρ als allgemeinen Titel. (Vgl. z. B. Koptisch-gnostische Schriften von C. Schmidt I S. 381 Index s. v.) Für die reine Formelhaftigkeit der Bezeichnung ist das Evangelienfragment P. Oxyr. V n. 840 lehrreich (vgl. Swete Zwei neue Evangelienfragmente = Kleine Texte N. 31). Ptolemäus im Brief an die Flora (hrsg. Harnack in Kleine Texte N. 9) nennt Jesus nie anders wie ὁ σωτήρ, meist auch Herakleon in den Bruchstücken des Johanneskommentars. Die Exzerpta ex Theodoto verwenden neben σωτήρ auch andere Namen Jesu. Origenes hat noch in viel höherem Grade als Clemens diese gnostische Gewohnheit, Jesus einfach ὁ σωτήρ zu nennen, übernommen: sonderbarerweise behandelt er an der Stelle, welche mit einer gewollten Vollständigkeit die biblischen Bezeichnungen Jesu zusammenstellt, gerade diese nicht: im Johaneskommentar I 21, 125 ff. Pr. Dieselbe Erscheinung begegnet bei Cyrill von Jerusalem Catech. Ill. X 3 f. Die älteren Schriftsteller vermeiden diese Benennung Jesu: sie fehlt bei I Clemens, Barnabas, Hermas gänzlich. Ob sie durch alexandrinischen, also in letzter Linie gnostischen Einfluß häufig geworden ist, bleibt zu untersuchen. Für Clemens Alex. standen mir durch OTTO STÄHLINS Güte Druckbogen und Register des dritten Bandes seiner Ausgabe zur Verfügung. Da σωτήρ kein lateinisches Äquivalent hat, sondern in der Bibel durch die Neubildung *salvator* wiedergegeben wurde, konnte den lateinischen Kirchenschriftstellern auch kein historischer Hintergrund des Wortes überliefert sein, und ihre Deutung mußte sich einfach an den Wortsinn halten. Augustin hat das richtig beobachtet: sermo 299, 6 (V 1213 e

Maur.) übersetzt er Jesus mit *salvator* und bemerkt dazu: *salvare et salvator: non fuerunt haec Latina antequam veniret Salvator: quando ad Latinos venit, et haec Latina fecit.* Dementsprechend fehlt die Bezeichnung auch bei den älteren Lateinern (Tertullian, Cyprian — wenn in diesem Punkte auf die Indices Verlaß ist) gänzlich. Augustin faßt dies *salvare* als ‚retten von Sünden‘. So besonders scharf sermo 293, 11 (V 1181^{ef} M.) Moses, Josua und die Könige haben ihr Volk von der Fremdherrschaft erlöst (*salvum fecerunt*), aber *non sic salvat Iesus, sed a peccatis eorum*. Ihm, wie anscheinend dem ganzen Abendlande nach ihm ist Jesus der *Salvator*, wie der ganzen Menschheit, so auch der einzelnen Menschenseele aus ihrem Leid. *Rumpe mei lapidem cordis salvator Iesus* singt Paulinus von Nola 31, 425, und in 32, 214 preist er den Weltenheiland:

*Sic fuit, est et erit verus salvator in aevum
Qui tulit errores, qui fecit vera videri.*



Frommannsche Buchdruckerei (Hermann Pohle) in Jena. — 3518

MAR 20 1970

GTU Library



3 2400 00625 5727

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.

